٣٤،٣٥

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الرابع والثلاثون والخامس والثلاثون - السنة التاسعة - شتاء وربيع العام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧

## التاريخ الاقتصادي العربي
## والفكر الاقتصادي العربي (3-2)

الفضل شلق - أبو بكر قادر - عبد اللطيف حسني - علي زيعور
نقولا زيادة - ابراهيم بوتشيش - محمد جلوب الفرحان - مصطفى النيفر
ابراهيم بيضون - قصي الحسين - محمود ابراهيم حسين - علي معطي
توفيق اسكندر - محمد حناوي - هناء رضوان - ابراهيم محمود
محمد أرحو

دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الرابع والثلاثون والخامس والثلاثون

السنة التاسعة

شتاء وربيع العام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص . ب . : 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491


مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».
Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

# ثبت الموضوعات

**مراجعات كتب**

# الافتتاحية

# التاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي

التحرير

## I

بدأ الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي في نطاق التاريخانية الألمانية في القرن الثامن عشر. فقد انصبّ العمل وقتها على التأريخ لمؤسسات الدول الكلاسيكية، بجمع كلِّ الوثائق الممكنة، من أجل إعادة قراءة البنى الأساسية والدثائر الباقية عبر العصور لتلك البنى التكوينية. يومها ظهر التاريخ باعتباره علم العلوم في المجال الإنساني، واعتُبرت التخصصات الأخرى علوماً أو فروعاً مساعدةً له ـ **التاريخ هو علم الإنسان**، وتقابلُهُ **علوم الطبيعة**، التي تشكّل القطب الكبير الآخر. وقد حقّقت التاريخانية بتتبعها الدقيق إنجازاتٍ هائلةً بالمادة التي حشدتْها، وبالنزعة الوصفية الموضوعية التي حاولت أن تلتزمها.

بيد أن المجال العلمي الأنجلوسكسوني شهد استتباب نظرة أخرى تعتبر المجالين الطبيعي والإنساني خطاً واحداً يلتحق فيه الإنساني بالطبيعي، ويخضع للمنطق الميكانيكي والحتمي الذي عرفته العلوم البحتة والتطبيقية في تطورها وتقدمها عبر الثورة الصناعية، والوضعانية التي اجتذبت إلى سِحْرِها أعداداً متزايدةً من العلماء والباحثين في الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا.

وما بقيت التاريخانية الألمانية بمنجى من التأثر بالنظرة الأنجلوسكسونية؛ إذ تطور اتجاهٌ داخل الهيغلية الصاعدة مثّله كارل ماركس والماركسيون، بشّر بحتمية طموحة إلى إلغاء الفواصل بين الطبيعي والإنساني في الرؤية والبحث على حدٍّ سواء. وكان هذا معنى القول بإنتاج البنى التحتية (المادية) للبنى الفوقية (الثقافية) بكل المعاني. على أنّ أطروحة ماكس ڤيبر القائلة باقتصاديات مستقلة نسبياً للأديان والثقافات، أحدثت اختراقاً في عالم الحتميات هذا ما أمكن

تجاهُلُهُ بعد ذلك، رغم انتصارات الماركسية في القرن العشرين على المستويين العلمي والدولتي. وهذا ما حاولت **مدرسةُ الحوليات** التي ظهرت في المجال الثقافي الفرنسي في القرن العشرين، أن توجّه النظر إليه رغم احتفاظها بالمَعْلَم الماركسي الأساسي المتمثل في القول بالغائيات الكبرى للتاريخ.

## II

ترك **ماكس ڤيبر** نظرات جزئية متناثرة في اقتصاديات الدين والثقافة في عالم الإسلام (درسها برايان تيرنر في كتاب معروف). ثم أقبل المستشرق الألماني البارز **كارل هاينرش بيكر** على تمثُّل تلك النظرات ووضعها في سياق تاريخي منتظم؛ شكّل بدايةً علميةً لبحوث التاريخ الاقتصادي، وتاريخ المؤسسات في المجال الثقافي الإسلامي. وكان أبرز ما حاول بيكر النظر فيه تلك الحوارية بين الفكر والتاريخ والاقتصاد في عالم الإسلام المديني الوسيط؛ وهي حوارية أو موازاة ما تابعها المستشرقون الألمان والإنجليز بعد **بيكر** بل انصرفوا للكتابة في مجال التاريخ الثقافي دونما التفات كثير إلى الجوانب الاقتصادية باستثناء ما تعلق منها بالمؤسسات والنظم ذات البعد التاريخي مثل الخراج والجزية والأوقاف. وهذه الجوانب بالذات هي التي لقيت اهتماماً من جانب عددٍ من المؤرخين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين مثل صالح أحمد العلي وعبد العزيز الدوري ومحمد مصطفى زيادة وتلامذتهم الذين يعمل أكثرهم في الجامعات العربية اليوم، والذين جمع بعضهم إلى التأثر بالتاريخانية معرفةً لا بأس بها بالنتاج البحثي لمدرسة الحوليات الفرنسية.

ورغم ازدياد البحوث والباحثين العرب في المجالات الاقتصادية التاريخية لاجتماعنا الحضاري؛ فإنّ التاريخ الاقتصادي العربي الإسلامي وصولاً إلى الحقبة الاستعمارية لم يُكتَبْ بعد. إنّ أشد ما نفتقر إليه في البحوث التاريخية العربية تلك القراءة الدقيقة للمعطيات التي استنتْها مدرسة الحوليات، ومن قبلها التاريخانية الخصبة. وما نفتقر إليه قبل ذلك وبعده **إعادة قراءة الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي**، الذي جرى إهماله إلى حدٍّ بعيدٍ في اهتمامات الباحثين ودراساتهم. إذ ما يزال البحث التاريخي العربي أسير أطروحات الماركسيين القدامى في

المراحل التاريخية للاقتصاد، والإقطاع، والطبائع شبه الثابتة للمنظومات والمؤسسات، المنقطعة عن النتاج الثقافي، والتاريخ السياسي - ربما باستثناء تاريخ التجارة الذي لقي عنايةً ملحوظة.

* * *

عُني العدد السابق (رقم 33) من مجلة **الاجتهاد** الفصلية بهذا التساوق بين الفكر والاقتصاد منذ صدر الإسلام وحتى الحقبة السلجوقية. ونتابع في هذا العدد المزدوج (34 ـ 35) الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي حتى العصر العثماني مع تركيز أكبر على الفكر الاقتصادي، وعناية أكبر بالتساوق والموازاة بين الفكر الاقتصادي (لدى الفقهاء والمؤرخين والصوفية والفلاسفة). لكنّ البحوث في تاريخ التجارة ما تزال بارزةً أيضاً من أجل إكمال الصورة، رغم ما يبدو مُعاداً ومكروراً في أحيان كثيرة. وسنتابع في العددين المقبلين العناية بالحِقَب العثمانية وصولاً إلى الاهتمامات الحديثة والمعاصرة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# تجارة بلاد الشام الخارجية في العصر السلجوقي

نقولا زيادة

## I

### الأصول السياسية

إن الموضوع الذي ننوي معالجته في هذه الدراسة هو تجارة بلاد الشام الخارجية في العصر السلجوقي، أي في القرنين الخامس والسادس للهجرة/ الحادي عشر والثاني عشر للميلاد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ونرى أنه جدير بنا أن نرسم في لوحة مختصرة الخطوط للحياة السياسية التي كانت تسود العالم الإسلامي عامة، كي تتضح لنا المعطيات الأساسية التي كانت تتحكم في طرق التجارة والأسواق والمتاجر والسلع في تلك الفترة.

إذا نحن ألقينا نظرةً عامةً شاملة على هذه الرقعة الواسعة في مطلع القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، اتضح لنا أنه كانت هناك ثلاث دول للخلافة، وهو الأمر الذي شهد القرن السابق ابتداءه، إذ قامت الخلافة الفاطمية في المغرب العربي سنة 297هـ/ 909م. كانت القيروان وجوارها عاصمتها الأولى، ثم بنيت المهدية فكانت عاصمتها الخاصة. ثم انتقل الخلفاء الفاطميون إلى مصر فاحتلوها سنة 358هـ/ 969م. فلما أطل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كانت خلافتها قوية، وكان نفوذهم قوياً حتى أنه وصل بلاد الشام. وظلت الخلافة قائمة حتى سنة 567هـ/ 1171م لما قضى عليها صلاح الدين، وخلفتها الدولة الأيوبية.

وكانت الأندلس قد اتخذ أُمراؤها لقب الخلافة في أيام عبد الرحمن الناصر (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م). لكنّ هذه الخلافة لم يطل أمدها. فقد أصبحت هشة إلى درجة كبيرة في مطلع القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، ولم تلبث أن ذابت سنة 422هـ/ 1031م، وخلفها ملوك الطوائف. وهؤلاء كانوا يخسرون أجزاء الأندلس تدريجاً للأسبان.

أما دولة الخلافة الثالثة، وهي الأقدم، فهي خلافة بني العباس التي كانت بغداد عاصمتها (باستثناء فترة سامراء) لكن هذه الخلافة كان شأنها قد ضعُف لما تولى الأمر فيها بنو بويه (334هـ/ 945م)، بحيث إن سلطان الخليفة كاد، منذ ذلك الوقت، أن يقتصر على بغداد. وحتى هذا أصبح اسمياً لما جاء السلاجقة ودخلوا العاصمة (447هـ/ 1055م)، وأصبحوا أصحاب الحل والعقد.

حريٌّ بالذكر أن الترك، على اختلاف في أصولهم الجغرافية والعرقية، كانوا معروفين رقيقاً ينقل إلى الأسواق العباسية عن طريق ما وراء النهر وخراسان وطريق جنوب شرقي بحر قزوين وطريق القفقاس (الخزر). ومع أن البعض كان يقوم بأعمال منزلية وأعمال عادية في الحمامات وما إليها، فإن العدد الأكبر من هؤلاء الأتراك كانوا يستخدمون في الجيش. ومع ذلك فإن هذا الاختراق التركي لأمور الدولة، الذي كان الخلفاء وأمراء الأطراف يشجعونه، لم تدخل فيه أعداد ضخمة من هذه الجماعات. لكن القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي شهد هجرات تركية على مستوى القبائل، الأمر الذي أدى إلى قيام دويلات تركية في الأجزاء الشرقية من دولة الخلافة العباسية مثل القراخانيين في ما وراء النهر (382 ـ 607هـ/ 922 ـ 1211م).

إلا أن الجماعة التي دخلت دولة الخلافة واستولت على بغداد (447هـ/ 1055م) كانت القبائل السلجوقية. فهذه لم تكتف ببغداد وما حولها بل إنها أقامت لها دولة السلاجقة الكبيرة أيام طغرل، والتي بلغت عزها أيام ألب أرسلان وملكشاه (455 ـ 485هـ/ 1063 ـ 1092م)، والتي استولت فروعها فيما بعد على المنطقة الممتدة من إيران إلى آسية الصغرى والأقطار العربية الواقعة إلى الشرق من مصر.

كان السلاجقة قد اعتنقوا الإسلام قبل دخولهم دولة الخلافة، وكانوا سنّة، لذلك بدوا وكأنهم أرادوا أن ينقذوا الخلافة السنية من السيطرة الشيعية (بني بويه). على أن الذي مكن لهم من التفوق على جيوش سامانية أولاً ثم بويهية وغزنوية فيما بعد، هو الصفات القتالية التي كان الجنود يتمتعون بها وفي مقدمتها حرية التحرك العسكري والسرعة في التنقل والتحلل من الارتباطات المحلية التي تشل، في أحيان كثيرة، النشاط العسكري وتمنع الجنود من العمل السريع. ولأن هذه الجماعات كانت تأتي بأعداد كبيرة نسبياً، وكان فيها الكثير من التراص، فإن انتصارها كان كبيراً. ولنذكر أنها كانت فتيةً تدخل مناطق قد ثقل فيها على الناس القتال وآثروا العافية. وإذا تذكرنا أن هذه الهجرات قد استمرت زمناً طويلاً، أدركنا الأسباب التي أدت إلى نجاح السلاجقة عسكرياً. وقد انتهى الأمر بهم أن تبدلت التركيبة الإثنية لمناطق معينة من الرقعة التي استولوا عليها، مثل آسيا الصغرى.

وقد كان لمجيء هذه الأعداد الكبيرة وانتصارها وإقامتها دولاً ودويلات أثر في تغيير ملكية الأرض (من حيث الإقطاع) وفي الحياة الثقافية والاجتماعية. وسنرى، فيما بعد، تأثير هذه الدول في تطور بلاد الشام التجاري.

## II

## البيزنطيون والبحارة

يجدر بنا الآن أن ننتقل إلى الميدان البيزنطي لنرى ما الذي تم على يد القوم في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ذلك أن الدولة البيزنطية عاد إليها شيء كثير من النشاط الإداري والعسكري فأصبح باستطاعتها أن تجند أعداداً كبيرةً في جيوشها قد يبلغ عددها، عند الحاجة (200,000) جندي. ومن هنا جاءت هذه الحملات التي شنتها بيزنطة على المناطق الجبلية من جنوب الأناضول، طوروس، وما يقع جنوبها. وقد بدأ العمل الحربي هناك سنة 345هـ/ 956م.

وكانت ثمة مساجلات حربية بين الحمدانيين والبيزنطيين. ففي الفترة بين سنتي 327 و329هـ/ 938 و940م قامت حملاتٌ من هنا وهناك بالهجوم على بلد

الآخر، وقد استولى سيف الدولة على عدد من المدن والحصون وحاصر البعض الآخر وأحرق بعض الرساتيق وسلب الضياع المتعددة في تلك النواحي.

وتجدد القتال سنة 337هـ/ 948م ثم في السنة التالية. على أن الحملات البيزنطية أصبحت أقوى وأبعد أثراً بعد سنة 345هـ/ 956م، ذلك أنّ الأباطرة الذين تولوا العرش البيزنطي بين 959 و1025 كانوا أكثر مراساً بشؤون القتال والحرب وكانوا أكثر مقدرة على تنظيم الجيش وتحضير الأعداد الكبيرة من الجنود بحيث أنه كان من المستطاع أن يبلغ الجيش البيزنطي 200,000 جندي على ما ذكرنا، في الوقت الذي لم يكن الأمير الحمداني، وسيف الدولة بالذات، يستطيع أن يدفع إلا بنحو 30,000 من الجنود إلى الميادين، فضلاً عن ذلك فإن المدد الخارجي للدفاع عن منطقة العواصم والثغور، الذي كان يأتي من العاصمة العباسية مثلاً لم يكن له أيام هذا الهجوم الجديد وجود.

على أننا نود أن نشير إلى قضية أخرى ذات أهمية كبيرة بالنسبة للقتال في هذه المناطق ونقصد القتال ضد البيزنطيين وهي الرباطات التي عرفتها المنطقة وخاصة رباط طرسوس. هذه الرباطات، مثل عشرات منها، كانت تقوم على حدود دولة الإسلام في الشرق والغرب، وكان يقيم فيها قوم نذروا أنفسهم للقتال والدفاع عن بيضة الإسلام. بعض هؤلاء كانوا يقيمون دوماً، والبعض الآخر كان يأتي لوقت محدود. والمهم أن رباطات هذه المنطقة كان يؤمها مقاتلون من المشرق الإسلامي، لا من المنطقة فحسب.

ولما انتصر البيزنطيون واحتلوا مدن هذه المنطقة الجبلية (طوروس) وما إليها من السهول، هجّروا الكثير من السكان، وأسكنوا مكانهم جماعات إثنية أخرى جيء بها من جهات مختلفة. ولعل مدينة مَلَطْيَة المثل الأكثر توضيحاً لهذا الذي حدث. فإن نقفور (963 ـ 969) أجلى سكانها وجاء بفئات مسيحية من حيث شاءت، وكان على رأس المدعوين للإقامة فيها بطريرك أنطاكية اليعقوبي (أي رئيس القائلين بالطبيعة الواحدة)، الذي كان يتخذ من الرقة أو حرّان مركزاً له. وقد أشار هيو كندي إلى التوسع في التنظيم الكنسي في القرنين الرابع الهجري / العاشر الميلادي والخامس الهجري / الحادي عشر

الميلادي، إذ إن الفترة عرفت إنشاء عشر أسقفيات جديدة حول ملطية وأربع حول مرعش وخمس في منطقة سُميساط، كما بني ستة وخمسون ديراً في المنطقة بأجمعها بين 936 و1047.

وقد كان من جراء هذه السياسة لتوطين أتباع الكنيسة اليعقوبية، وهي كنيسة غير مقبولة أصلاً في الدوائر البيزنطية، إثارة مشكلات لهؤلاء، بحيث إن البطريرك اليعقوبي (ديونوسيوس الرابع) فضّل الانتقال إلى آمد ليعيش في ظل حاكم مسلم، وذلك في الثلاثينيات من القرن الحادي عشر.

وكان بين المسيحيين الذين انتقلوا أو نقلوا إلى هذه المنطقة التي وقعت تحت نفوذ البيزنطيين جماعات جاءت من مصر أيام الحاكم بأمر الله (386 ـ 411هـ/ 996 ـ 1021م) ومن فلسطين أيام سيطرة بني الجراح (من بني طي) في الرملة وجوارها.

ولعله من حقنا أن نتساءل عن أولئك الذين كانوا يأتون من المشرق ليعمروا الرباطات ـ هل انقطع سيلهم؟ والجواب قد يكمن في أن الفقر الذي انتشر في مناطق العراق وخاصة شمالها وفي بلاد الشام بسبب الحروب والغارات وتدمير المدن وتقليص المناطق الزراعية مقابل توسيع مناطق الرعي، مما يحول دون إقامة أعداد كبيرة فيما تبقى من هذه الرباطات.

وهكذا فقد تبدل السكان في هذه المنطقة، ولما عادت المنطقة إلى حظيرة الإسلام فيما بعد، سكنتها أقوام جديدة، لذلك فإن الجزء الأكبر منها أصبح تركي العنصر واللغة.

ومع ذلك فإن البيزنطيين لم يقضوا على الدولة الحمدانية؛ حافظوا عليها واعتبروها محميةً تابعة لهم وترساً ضد الجنوب.

على أن التقدم البيزنطي لم يقتصر على الحملات البرية. ذلك بأن الأسطول البيزنطي نجح في البحر أيضاً. فقد ضم البيزنطيون، عن طريق الحملات البرية والحصار البحري، المنطقة الساحلية الممتدة من ساحل الرملة إلى أنطاكية، إلى أملاكهم. ذلك بأن هذه البلاد، وحتى أرض الرافدين، لم تحظ بقوة مركزية ذات

نفوذ وقوة وسطوة للدفاع عنها أمام القوى المهاجمة. وحتى دمشق، التي لم تحتل، دفعت جزيةً كي يبتعد القوم عن حصارها أو أخذها. وطرابلس كانت المدينة الساحلية الوحيدة التي مكنها وجود الأسطول الفاطمي وأسوارها الحصينة من الصمود. على أن هذا الاحتلال البيزنطي لسورية كان مؤقتاً، ذلك بأنه في سنة 368هـ/ 978م كانت الأجزاء السورية حتى أنطاكية قد عادت إليها القوات الفاطمية، ولو أن عودتها لم تكن قوية أم مستمرة.

لكن النجاح البحري البيزنطي كان في احتلال كريت وقبرص (350هـ/ 961).

في سنة 358هـ/ 960م دخل الجيش الفاطمي مصر. وكان بقيادة جوهر (ولم يصل الخليفة المعز البلاد إلا سنة 362هـ/ 973م). وليس لدينا شك في أن جوهر والمعز كانا يدركان، على الأقل قبيل دخول مصر، أن الإقامة بمصر لا يمكن أن يُطمأَنّ إليها ما لم تملك نقاط الدفاع عنها. فهي معرضةٌ لهجوم من الشمال الشرقي عبر بلاد الشام وسيناء. ولكن أين تقع النقاط الأساسية التي تعتبر نقاط دفاع حقيقية قوية؟ الأسلاف القريبون للفاطميين في مصر ـ الطولونيون (254 ـ 292هـ/ 868 ـ 905م) والإخشيديون (323 ـ 358هـ/ 935 ـ 969م) ـ أدركوا السر في الأمر، لذلك حاول الأولون امتلاك بلاد الشام، وبذلك نجحوا في احتواء البيزنطيين إلى درجة كبيرة. أما الإخشيديون فلم يصلوا إلى جبال طوروس ـ الحد الطبيعي والحصن الأكيد لحماية مصر ـ بل تركوا الحمدانيين (لعلهم لم يقدروا عليهم) «دولةً حامية» بين القوتين البيزنطية والإخشيدية.

هذه الفترة التي دارت فيها المعارك بين الفاطميين ومن كان في بلاد الشام الجنوبية والقرامطة، وهي قصيرة إذ لم تتجاوز السنوات السبع، كانت سنوات عجافاً على البلاد والعباد، فالمعارك من الجهة الواحدة والتهديم والحرائق من الجهة الثانية قضت على العمران، والنهب والسلب جرد الناس من سبل المعيشة، والقتل أفرغ أماكن كثيرة من القوى الفاعلة. وعلى كل فلم يكن هذا كل شيء، فقد ظلت هناك فصول أخرى.

ما كان العزيز ـ ولنذكر أن العزيز كان لا يزال يرجع إلى يعقوب بن كلس في شؤون الدولة ـ ليقبل بأن يقف جيشه عند غزة، بحيث يمكن لأي قوة تتجمع، حتى في فلسطين فقط، من أن تضربه أو تزعجه على الأقل. ومن هنا أقنع الوزير الخليفة بوجوب القيام بحملة يقودها بنفسه، وإلى جانبه القائد المجرب جوهر. كان هذا في المحرم من سنة 368هـ (آب/أغسطس 978م). والتقى الجيشان (ومع ألبتكين حلفاؤه القرامطة) قرب الرملة وانتصر الفاطميون. لكن بعد النصر تمت ترتيبات كان لها في الأوضاع السياسية والعسكرية تأثير خاص. من الواضح أن الفاطميين استعادوا شيئاً من أهميتهم بهذا النصر. ولعلّ وجود الخليفة على رأس الجيش كان له أثر في ذلك. لكن الحسن القرمطي كان رجلاً يجب أن يقصى عن الميدان، وقد تم ذلك إذ وعده الخليفة الفاطمي العزيز بتعويض مالي مقداره، على ما روي، عشرون ألف دينار سنوياً ما دام حياً، على أن يبتعد عن أرض المعركة كلها وأن يعترف بالخليفة الفاطمي. ويمكن اعتبار قبول الحسن بذلك وانسحابه إلى الأحساء نهاية الدور القرمطي في المشرق العربي.

مركز تحقيقات كامپیوتری علوم اسلامی

ولم يفت العزيز، ولا جوهر قبله، أن ألبتكين قوة عسكرية مهمة، لذلك، فمع أنه أُسر في المعركة فقد تألفه الخليفة وعاد إلى القاهرة في ركابه، وأصبح من جنده، جزءًا من الآلة العسكرية الفاطمية.

ولعل هنا المكان الذي يصح الوقوف عنده للتحدث عن الجيوش الفاطمية. جاء الفاطميون إلى مصر على أيدي جيش من كتامة القبيلة البربرية المشهورة، فكان هؤلاء جيش الخليفة والدولة. ولكن الظرف بمجمله كان يقتضي أن لا يركن إلى صنف واحد من الجند لتعبئة الجيش. وكان للسودان دور في جيش مصر أيام الطولونيين والإخشيديين، فَضُمَّ هؤلاء وزيد عددهم باستيراد الرقيق السوداني القريب المتناول ولعله كان رخيصاً. لكن الجيش الفاطمي دخل فيه آخرون ـ رقيقاً أو غير رقيق ـ من صنهاجة والصقالبة واليونان وغيرهم. بل لقد نفذ بعض الأتراك إلى جيش الخليفة. لكن إدخال ألبتكين وجنده الأتراك دفعة واحدة في الجيش الفاطمي كان تبديلاً أساسياً. ومع أن القائد نفسه توفي بعد دخوله القاهرة بمدة قصيرة، فقد بقي للترك دور كبير في الدولة الفاطمية. فقد

دخل يومها «الغلمان» في النظام العسكري والاجتماعي والإداري. وقد كان دورهم واضحاً بشكل خاص في أمور بلاد الشام.

في سنة 369هـ/ 979 ـ 980م أرسلت حملة إلى بلاد الشام بقيادة سليمان بن جعفر بن فلاّح على رأس 4,000 من البربر، لكنها لم تنجح في حل أية مشكلة، إن لم تكن قد عقدت الوضع بسبب التصرف السيّىء الذي كان البربر يظهرونه نحو السكان والمكان دوماً. وكانت الحملة الفاطمية التالية بقيادة قائد تركي هو بَلْتَكين، وهو من زملاء ألبتكين. وقد كانت هذه المرة الأولى التي قاد فيها تركي جيشاً فاطمياً إلى بلاد الشام. وقد كانت ناجحةً بشكل واضح. فقد تغلبت على الجراح الزعيم البدوي من طي، وحملته على الاتجاه شمالاً إلى حمى البيزنطيين، كما أنها أرغمت القسّام، الذي كان قد تمركز في دمشق على أن يظل في المدينة، الذي تولى حكمها، نظرياً، أحد زعماء البربر.

وكان تركي آخر قد تولى أمر حمص. وهذا عرض على الفاطميين أن يحكم دمشق للفاطميين. وقبِل الخليفة به مع أن يعقوب بن كلس كان يميل إلى أن يتولى الأمر بَلْتَكين. وهكذا فقد عهد إلى بَكجور بالأمر. ويبدو أن بكجور لم يتمكن من الوفاء بوعده، فأُزيح (سنة 337هـ/ 989م) وعهد بالأمر إلى أحد غلمان يعقوب الوزير وهو يعقوب الصقلبي. لكن وفاة يعقوب بن كلس في ذلك الوقت أتاح الفرصة للعزيز أن يتبع سياسة توسّع خاصة به في بلاد الشام. فانتدب لذلك واحداً من غلمانه هو مَنْجوتكين؛ وقد قاد هذا حملات في بلاد الشام في السنوات 381 و382 و383 و384هـ (991 ـ 994م) نجح خلالها في احتلال حمص ومدن أخرى صغيرة، لكنه فشل أمام حلب. وبعد قتال بين الفريقين اضطر مَنْجوتَكين إلى الانسحاب إلى دمشق. وأراد الخليفة العزيز أن يقود الجيش بنفسه، لكنه توفي قبل أن ينفذ مخططه. وبسبب الخسائر التي مُني بها الأسطول الفاطمي لم تصل المساعدات من الرجال والأسلحة والأغذية إلى الفاطميين في بلاد الشام، فانسحب الفاطميون ثانية.

وحري بنا أن نشير هنا إلى أن الاضطراب الذي كان يلف المدن الشامية، وخاصة دمشق وما يماثلها، أدى إلى قيام تنظيم محلي هو «الأحداث». ولعله من

حسن حظنا الآن أن كلمة ميليشيا دخلت في قاموسنا، فأصبحنا نعرّف **الأحداث** بأنها ميليشيات محلية كانت غايتها إدارة المدينة والدفاع عنها في ساعات الخطر وأيامه ولياليه (راجع عن **الأحداث**: محمد أحمد زيود: حالة بلاد الشام الاقتصادية منذ العصر الطولوني وحتى نهاية العصر الفاطمي، دار الفكر، لا.ت، ص 41 ـ 48).

والذي نود أن نخلص إليه، من محاولتنا التحدث عن الفاطميين وعلاقتهم ببلاد الشام هو أنهم لم يستطيعوا أن يستولوا على البلاد بأكملها رغم محاولاتهم الكثيرة والمكلفة، بل إن حملاتهم كان أثرها ـ بسبب المقاومة البدوية لها ـ أن زاد فيها الاضطراب اضطراباً والخراب خراباً والقتل قتلاً وإتلاف الأرض إتلافاً.

وجاء السلاجقة بلاد الشام والفاطميون يحاولون العودة إلى المدن الشامية، وكانت الهجمة السلجوقية الأولى على البلاد سنة 463هـ/ 1071م وهي حملة ألب أرسلان (455 ـ 465هـ/ 1063 ـ 1072م).

وحري بالذكر أن وجود الجرجرائي وزيراً وأنوشْتكين والياً في الشام مكّن الفاطميين من الحصول على بعض النفوذ في أواخر أيام الخليفة الظاهر (411 ـ 427هـ/ 1021 ـ 1036م) وأوائل عهد الخليفة المستنصر (427 ـ 487هـ/ 1036 ـ 1094م). فمن ذلك أن أنوشْتكين احتل حلب. لكن بعد وفاة الوزير والوالي عادت الخلافات والخصومات بين الجماعات الفاطمية أمراء وجنوداً إلى ما كانت عليه، ولو أن الوزير اليازوري (422 ـ 450هـ/ 1050 ـ 1058م) كانت أيامه أيام تقوية للحكم الفاطمي في بعض أنحاء الشام.

ولنذكر أنه بدءًا من الثلث الأول من القرن الخامس الهجري/ وأواسط القرن الحادي عشر الميلادي، دخل الأتراك في خدمة الزعماء الشاميين ومن هؤلاء ابن خان والأفشين وصندق. ولكن أقوى هؤلاء نفوذاً وأبعدهم أثراً كان أتسز الذي اتجه نحو القدس واستولى عليها 465هـ/ 1072م، ثم استولى على عكا 467هـ/ 1074م.

ولما تولى بدر الجمالي أمور الدولة الفاطمية انتظمت أمورها بعض الشيء، وعندها اتجه أتسز إلى مصر لاحتلالها 469هـ/ 1076م لكن بدر الجمالي هزمه وردّه عنها.

ويبدو أن السلطان السلجوقي ملك شاه (465 ـ 485هـ/ 1072 ـ 1092م) لم يعجبه وضع أتسز الضعيف لذلك أرسل أخاه تُتُش غرباً وأقطعه بلاد الروم وما يفتحه بتلك النواحي، وكان ذلك سنة 470هـ/ 1077م. وقد حاصر حلب لكنه لم ينل منها بغيته، واكتفى بفتح البلدات ما بين ديار بكر وحلب. وقد نهب وقتل بما فيه الكفاية.

ووجد أتسز نفسه بين المطرقة والسنديان؛ فبَدر الجمالي كان قادماً إلى دمشق (472هـ/ 1079م) ومعه جيش من العرب والبربر والسودان وحتى من الغز (الأتراك) وتُتُش كان قوياً، فوضع أتْسِز نفسه تحت إمرة تُتُش. ولما وصل الأخير دمشق ودخلها (472هـ/ 1079م) قبض على أتسِز وقتله. وكان هذا أول دخول سلجوقي إلى مدينة دمشق، إحدى مدن الشام الرئيسية.

ومعنى هذا أن السلاجقة ممثلين بأخي السلطان (وهو تُتُش) وقفوا وجهاً لوجه مع الفاطميين. وقد هاجم تُتُش القدس لكنه لم ينل منها، وأخيراً نجح أرتق في دخولها معوضاً على أقارب أتسِز إقطاعات في أماكن أخرى من الشام.

وقامت معارك بين تُتُش والفاطميين في سبيل المدن الساحلية الشامية لكن القتال لم ينته إلى نتيجة حاسمة. ومن الأحداث الهامة في تلك الفترة قيام حلف بين أرتق بك وتُتُش ومسلم العقيلي (478هـ/ 1085م)، لكن لم ينتج عنه أية أمور مهمة، خاصة وأن مسلم قُتل بعد فترة قصيرة.

في سنة 487هـ/ 1094م قتل تُتُش إثر محاولة للاستيلاء على السلطنة بعد وفاة ملك شاه، فتولى ولداه رضوان ودقاق الأمر، لكنه لم يثبت لهما.

وقد كان القتال يدور بين الزعماء على اختلاف أصولهم العرقية ـ سلاجقة أتراكاً كانوا أم ولاة فاطميين. وأخيراً حاصر الأفضل بن بدر الجمالي القدس 491هـ/ 1098م، ودخلها سلماً بعد أن خرج منها سقمان وإيلغازي ابنا أرتق بك.

في هذا الوقت كانت الجيوش الصليبية قد دخلت بلاد الشام من الشمال واحتلت أنطاكية واتجهت جنوباً. وفي سنة 492هـ/ 1099م احتلت مدينة القدس.

# III

## الصليبيون

بين سنتي 492هـ/ 1099م و525هـ/ 1130م كان الصليبيون، أو الفرنجة كما سمّاهم المؤرخون العرب قديماً، قد نجحوا في احتلال المنطقة الساحلية من بلاد الشام بدءًا من ساحل كيليكيا (قيلقيا) الذي كانت طرطوس مركز تجارته وإدارته، حتى جنوب سهل فلسطين الساحلي، وكانوا قد توغلوا داخلاً في منطقتين هما أوديسا (الرها) والمنطقة الواقعة شرقي نهر الأردن من بحيرة طبريا شمالاً وفي اتجاه جنوبي إلى العقبة، فكانت منطقة الكرك، الواقعة شرقي البحر الميت ومنطقتا الشوبك والبتراء الممتدتان جنوبه جزءًا من أملاك الصليبيين.

على أنه يجدر بنا أن نتذكر الأمور التالية:

1 ـ أن سهول كيليكيا انتزعت من إمارة أنطاكية قبيل سنة 466هـ/ 1037م.

2 ـ أن مدينة الرها نفسها سقطت بيد عماد الدين زنكي (أو زنغي) سنة 539هـ/ 1144م، فيما قضى الزنكيون على كونتية أوديسا بكاملها بعد ذلك بسبع سنوات.

3 ـ أن مملكة القدس خسرت أملاكها في شرقي الأردن في أواخر القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي.

أما في داخل البلاد الشامية فقد قامت دول ودويلات متعددة خلال هذه الفترة المعاصرة، أي السادس الهجري والثاني عشر الميلادي. ولعلنا نحسن صنعاً إن نحن ألقينا نظرة عامة على هذه الدول تمهيداً للحديث عن دورها في التجارة، والتجارة الخارجية خاصة:

1 ـ أن دولة السلاجقة الكبار، التي قامت في العراق وبلاد الفرس (429 ـ 590هـ/ 1038 ـ 1194م) تولى شؤون شمال سورية ودمشق من أبنائها تُتُش، وهو أخو ملك شاه، وذلك بين (471 و488هـ/ 1078 و1095م) وخلفه ابناه رضوان في حلب بين 488 و507هـ/ 1095 و1113م؛ ودُقاق في دمشق 488 ـ 497هـ/ 1095 و1104م. وانتهى الأمر بعدهما إلى تولّي أتابك كل منهما أمور الدويلة التي كان يديرها.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ولعل الدولة التي تركت أكبر الأثر في تاريخ بلاد الشام في الفترة الممتدة من أواسط القرن السابع الهجري/ الثاني عشر ـ الثالث عشر الميلادي، هي الدولة الأيوبية بفروعها المختلفة. ذلك أن صلاح الدين الأيوبي، الذي قضى على الدولة الفاطمية (567هـ/ 1171م) تولى الحكم باسم الملك الناصر سنة 564هـ/ 1169م (وقد ظل صلاح الدين، وهو صاحب مصر منذ 574هـ يعترف بتبعية لنور الدين محمود زنكي حتى وفاة الأخير سنة 569هـ). وقد قامت دول أيوبية متعددة، يهمنا منها بالنسبة لموضوعنا: (1) في مصر حتى سنة 650هـ/ 1252؛ (2) وفي حلب حتى سنة 658هـ/ 1260م (السنوات الأخيرة كان الملك فيها في دمشق)؛ (3) وفي ميافارقين حتى سنة 658هـ/ 1256م؛ (4) وفي بعلبك حتى سنة 658هـ/ 1260م؛ (5) وفي حمص حتى سنة 661هـ/ 1263م؛ (6) وفي الكرك حتى سنة 661هـ/ 1263م، وفي حماه حتى سنة 732هـ/ 1332م.

وقد كانت الدولة الأيوبية في دمشق تدور حولها أمور كثيرة، وذلك بسبب أهمية هذه المدينة بالنسبة لبلاد الشام؛ وهذه انتهى أمرها سنة 658هـ/ 1260م مع الفتح المغولي.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

وحري بالذكر أن المماليك حكموا مصر وبلاد الشام منذ أواسط القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد، وهم الذين أخرجوا الفرنجة من ديار الشام.

من هذه الخلاصة التي وضعتها أمام القارىء يتضح لنا أن بلاد الشام لم تنعم كثيراً بالهدوء والإدارة الجيدة خلال القرون الرابع إلى السادس الهجري/ العاشر إلى الثاني عشر الميلادي والتمزيق الذي أصابها مسّ الحياة بجميع نواحيها ومجالاتها.

في هذا الجو الذي شمل بلاد الشام وجوارها القريب، والمناطق البعيدة عنها نسبياً، ما الذي تم على أيدي التجار، على اختلاف أصولهم وانتماءاتهم وتنظيماتهم؟

التاجر عمله أصلاً أن يوصل السلع المطلوبة إلى السوق التي تريدها. وقد يكون من واجبه أن يروج للبضاعة أو يعلن عن سلعة معينة، ولكن هذا هو عمل الإعلان والدعاية في الأزمنة الحديثة. أما في الأيام التي نتحدث عنها ـ أي في

القرون الخامس والسادس والسابع للهجرة/ الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر للميلاد، فلم يكن فن الإعلان قد نشأ. المهم أن يطلب السوق ـ أي المستهلك ـ السلعة حتى يقوم التاجر بالحصول عليها ونقلها.

## IV

## التجارة وطرقها

ونحن نود أن نقف هنا عند السنة 1000م، ونود أن نعنى بالبحر المتوسط أولاً. ذلك بأن التجارة كانت دوماً تعتمد على إيصال السلع من المحيط الهندي إلى البحر المتوسط وبالعكس. ولنرقب ما الذي آل إليه الأمر خلال قرنين من الزمان بدءًا من السنة 1000م.

وأول ما يستحق الذكر في هذه القضية هو أنه في تلك السنة كانت القوة البحرية الإسلامية لها نفوذ في البحر المتوسط، لكنها كانت قد بدأت تتأرجح. في مقابل ذلك كان ثمة نشاط بيزنطي، وهو لم يكن في وضع يمكنه من الاستمرار في النشاط. فمع أننا نعرف أن الأسطول البيزنطي الذي احتل كريت سنة 350هـ/ 961م كانت فيه ألفا سفينة حربية، و1360 سفينة تموين، وأن بعض السفن الحربية بنيت بحيث كان باستطاعتها أن تنزل الجنود إلى البر مباشرة، وهو أمر مهم بالنسبة للحملات البحرية، فإن هذا النفوذ البيزنطي المؤقت في الشرق (من البحر المتوسط) كان يقابله فشل في محاولة بيزنطية التغلب على القوى البحرية غرباً. ولعل ما أضعف الوضع الحربي للأسطول الأمبراطوري هو ثورة الأساطيل المحلية الإقليمية على الدولة. ومع أن الأسطول الإمبراطوري تغلب على الأساطيل الإقليمية (379هـ/ 989م)، فإن المهم هو أن الأسطول داخل تنظيمه ووحداته وروح المقاتلين فيه شيء من الوهن.

في مقابل هذا الضعف الطارىء على الأسطولين الإسلامي والبيزنطي، كان هناك انتعاش وتنظيم في القوة البحرية في المدن الإيطالية الكبرى. فالبندقية كانت الطرق بينها وبين القسطنطينية مفتوحة، وقد بدأت في ذلك الوقت تظهر كقوة بحرية يحسب حسابها. كما أن طريقها نحو الشمال كانت مفتوحة أيضاً.

ومثل ذلك، ولو إلى درجة أقل، يقال عن بيزا وجنوة. ذلك بأن جنوة كان أسطولها قد قوّي ونُظّم ومثلها بيزا بحيث أنهما تمكنتا من الهجوم على المهدية ومحاصرتها، وكانت القوة محمولة على 400 سفينة. وقد حصل المهاجمون على غنائم كبيرة؛ ولم تقف أمام المهاجمين سوى القلعة التي افتُديت بفدية نقدية كبيرة وبوعد من تميم الزيري (454 ـ 501هـ/ 1062 ـ 1108م) أن لا يتعرض هو ورجاله للسفن الإيطالية في المياه الأفريقية. وقد كان للحملة وللاتفاق الذي تلاها دلالة بالنسبة لهاتين المدينتين الإيطاليتين.

وإذا نحن ألقينا نظرةً سريعةً على المدن الإيطالية التي كانت قد بدأت تتحرك تجارياً، وجدنا أن غيتا كانت على اتصال مباشر بالقاهرة وأن بافيا وميلان وسلرنو وأمالفي ونابلي وباري كانت قد أخذت تمخر عباب هذا البحر، على درجاتٍ مختلفة من القوة.

على أن المدينة التي لم يكن لها مورد آخر سوى التجارة، والتجارة فقط، هي البندقية، وذلك في القرن الحادي عشر الميلادي. وهذه المدن الإيطالية جمعاء كان لها علاقات تجارية، على درجات متباينة، مع القسطنطينية، خاصة وأن طريق القسطنطينية ـ البحر الأسود قد ضعفت يومها وأصبحت العاصمة البيزنطية هي المركز الذي تصل إليه السلع والبضائع من الموانىء السورية والمصرية والتي قد مرت بالعراق. هذا ينطبق على القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ومما يدل على أهمية القسطنطينية التجارية المعاهدات التي عقدت بينها وبين المراكز التجارية الكبرى البندقية (992م) وكييف (907 و911 و944م) وحلب (360هـ/ 970م).

وليس المهم أن المدن الإيطالية ظهرت على مسرح البحر المتوسط التجاري، ولكن المهم أن هذه المدن سندها يومها (بعد 1000م) تقدم اقتصادي أوروبي. هذا التطور يسّر للأوروبيين فتح أسواقهم للسلع الشرقية، ومكّنهم من دفع ثمنها من نتاجهم الصناعي، بدل أن يدفعوا مقابل ما يستوردون ذهباً وفضة؛ وقد كان المعدنان يتناقصان في المنطقة آنذاك.

ويمكن إجمال هذا التطور الاقتصادي الذي شهدته أوروبا في القرنين الخامس والسادس الهجري/الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، في الأمور التالية.

أولاً ـ تطورت الزراعة في فرنسا نوعاً وكمية واتساع أرض أدى إلى تراكم ثروة مكّنت للبلاد أن تدفع ثمن بعض ما تبتاعه عيناً من المنتوجات الزراعية.

ثانياً ـ سك النقود مكّن للسلع أن تُباع وتُشترى في الأسواق، بدل أن تعتمد المقايضة العينية. وبعض السلع كانت ثقيلة الحمل كبيرة الحجم، وقد تكون مقابل شيء صغير الحجم كبير الثمن.

ثالثاً ـ كان هناك اهتمام كبير بالطرق. والمهم أن الذين عنوا بهذا الأمر من أصحاب الشأن أفادوا من آثار الطرق الرومانية التي كانت عامةً في غرب أوروبا.

رابعاً ـ قامت في تلك الفترة حركة زيارات لبعض الأماكن التي ارتبطت ببعض القديسين في أوروبا. هذه الحركة الحجيجية، إذا صحت التسمية، أدت إلى التنقل وحمل السلع إلى الأسواق الكثيرة التي ظهرت في بعض المناطق الأوروبية.

خامساً ـ كان لنمو المدن في غرب أوروبا ثم في أواسطها وتركيز الصناعات والأسواق فيها أثر كبير في تنقل التجار إليها حاملين بضائعهم.

سادساً ـ ولعل أهم ما تطور في أوروبا الغربية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر هو التقدم الذي أصاب صناعة الأقمشة على اختلاف أنواعها. وكانت الأقمشة الفرنسية والفلمنكية هي الرائجة شمالي الألب أولاً، ثم جاء التجار الإيطاليون إلى أسواق شمبانيا وحملوا هذه البضائع إلى الموانىء الإيطالية (منذ الربع الثالث من القرن الثاني عشر) وعندها أصبح بإمكان أوروبا الغربية أن تدفع ثمن حاجاتها المحمولة من الشرق قماشاً، فضلاً عن الزجاج والخمور.

ويمكن القول بأن السفن الأوروبية، وفي مقدمتها سفن الإيطاليين، كنت تحمل إلى موانىء المشرق العربي الأخشاب والحديد والسلاح والزجاج

والخمور والأقمشة التي أخذت أوروبا الغربية تنتجها على نحو جيد ونافع.

وفي مقابل هذا كانت السفن تحمل من موانىء المشرق العربي القماش الكتاني والطراز والتوابل وفي مقدمتها الفلفل والسكر والعسل وزيت الزيتون (إلى أن انتشرت زراعة الزيتون واستخراج زيته في أوروبا) والمصنوعات النحاسية وأخصها الأدوات المنزلية أو الزخرفية من صنع دمشق، والأدوات القاطعة من صنع تنيس (مصر) وحجر الشب من المشرق العربي ثم من شواطىء آسية الصغرى الغربية. وقد كانت التجارة البحرية بيد الإيطاليين عامة منذ أواسط القرن الحادي عشر، أما التجار الشرقيون فإن دورهم أصبح محدوداً.

وإذا نحن تذكرنا أن البلاط الفاطمي، الذي اتخذ القاهرة مقراً له، كان محطة كبيرة للاستهلاك. فالجيش وحده كان بحاجة إلى كميات كبيرة من جميع أصناف السلع الضروري منها والكمالي (أو الاستهلاكي)، فضلاً عما يقتضيه الوضع الاجتماعي للمتصلين بالبلاط والعاملين فيه والساعين نحوه والمتحدثين بفضله والمادحين لسكانه، كبارهم وصغارهم.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

كان العالم الذي نتحدث عنه، وهو وريث عالم أقدم، تدور حياته الاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية حول منطقتين المنطقة الواحدة هي الغربية وهي دائرة حوض البحر المتوسط، والثانية شرقية وتشمل مساحة أوسع ورقعة أكبر هي الصين والهند؛ وهذه المنطقة فيها المحيط الهندي وذراعاهُ الخليج العربي والبحر الأحمر وامتداداته في بحر الصين الجنوبي والمياه الأندونيسية عبر مضيق ملقا.

وكان ثمة جسر بري يفصل بينهما ويوصل بين أجزائهما.

منطقة البحر المتوسط كانت تتوسع مدى وتتعمق انتاجاً ومعرفة مع الزمن. ولسنا نريد أن نتابع الأمر من أوله، مع أنه مغر، ولكن إذا أخذنا القرن العاشر الميلادي نقطة انطلاق وجدنا أن هذه المنطقة قد اتسعت أذرعها ـ من جديد ـ خلال هذا القرن والقرن الذي يليه، على نحو ما ذكرنا، ولنضف إلى ذلك أن المنطقة تعمقت معرفتها بسبب التمازج والتحاك اللذين حدثا بين الحضارة

العربية الإسلامية من جهة وبين الحضارة المسيحية الغربية؛ وقد يكون التحاكّ عدائياً، لكنه لا بد أن يؤدي إلى تبدل وتطور.

وقد كان لعالم البحر المتوسط هذا امتداداته هو الآخر في البحر الأسود وما قد يدور حوله من حركات تنقل بشري أو فتح طرق تجارية؛ وكان هناك الامتداد التجاري عبر الصحراء الكبرى وعبر بلاد النوبة. وهذه، مثل الامتداد حول البحر الأسود، كانت تتعرض لتوسع وتمدد وتقلص وحتى توقف تبعاً لأحوال تنقل السكان وطريقة نظرتهم إلى المناطق التي يهبطون. على نحو ما نعرف عن الهلالية التي خرجت من مصر فاتجهت نحو ليبيا وتونس، وكان من آثارها تخريب وتدمير كبيران.

على أنه كان، حتى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي فرق بين توسع الرقعتين ـ المتوسطية والهندية الصينية. فالمحيط الأطلسي حال دون التوسع غرباً، فلم تنضم إلى رقعة المتوسط البرية أراض جديدة قد يكون عندها نتاج بري جديد يضيف إلى موادها التجارية؛ أما المنطقة الشرقية القصوى فقد كانت تتسع المعرفة بها براً ـ وهي أرض مدهشة في سعتها ـ وبحراً عبر اكتشاف مضيق ملقا وما بعده. وهذه المناطق زودت الأسواق بمواد تجارية جديدة، أصبحت مع الزمن أشياء يرغب البندقي والبيزي والأمالفي والباريسي والكولوني ـ وغيرهم ـ في الحصول عليها.

أما الجسر البري الذي يفصل ـ من الجهة الواحدة ـ ويصل ـ من الجهة الأخرى ـ بين هاتين المنطقتين فهو رقعة برية تشمل أرض الرافدين وبلاد الشام وبادية العرب في الشمال والجزيرة العربية ذاتها في الجنوب. وهذا الجسر الذي يفصل هو في الواقع الجسر الذي يصل بين نهايات المنطقة الشرقية ونهايات البحر المتوسط: الأولى في الخليج العربي والبحر الأحمر والثانية في الموانىء التي تقع على شرق الساحل المتوسطي وجنوبه.

إلا أنه لا يجب أن يغيب عن البال أن هناك طريقاً برياً يصل أواسط الصين بالمدن الشامية الرئيسية ـ الداخلية منها والبحرية ـ وهو الذي سماه المؤرخون

المحدثون طريق التحرير، وتعود التسمية إلى أن حرير الصين كانت القوافل تحمله عبره، لكن الحرير لم يكن المادة الوحيدة التي تحملها القوافل.

ونحن نسمح لأنفسنا هنا أن نشير إلى الموقع والمراكز الأصلية الواقعة عليه، دون التحدث عن تاريخه الأولي. كان يبدأ من هِسْيان ـ فو (بلاد الحرير في الصين) ثم يمر ببلاد سَريس أو سْكاي (وهي جزء من تركستان الحالية) ثم إلى كَشْغر وسَمَرقَنْد وبكترا (بَلخ) ومرو واكبتانا (هَمَدان). وبعد أن يجتاز الطريق جبال زغروس كان يمر بطَيْسفون (المدائن) ودمشق وحلب، ومن هنا إلى بقية المدن الداخلية والبحرية.

وكان التاجر الصيني ومعه حريره (وغيره) والتاجر الفرثي ومعه حجارته الكريمة والكهرمان والمرجان (وسواها) يلتقيان عند «برج الحجر». والذي عليه الباحثون هو أن هذا المكان يقع عند كاشكُرْ غان (بين كشغر وسمرقند).

وحري بالذكر أن هذا الطريق الطويل، الذي يبلغ طوله نيّفا وعشرة آلاف كيلومتر كان يتعرض خلال فترات متعددة من التاريخ للكثير من المصاعب بسبب قيام دول تحول دون استعماله إلا إذا استفادت، أو لقيام جماعات لا يهمها إلا النهب والسلب. وعندها يعوق السير فيه ويتأخر الاتجار عليه. ومن هنا كان من الطبيعي أن يكون هناك طريق بحري تسلكه السفن من أقاصي المحيط الهندي وأذرعته المائية إلى الخليج العربي والبحر الأحمر.

ومن هنا فإن هذا الطريق البري بالذات لم يكن سلوكه سهلاً ولا يسيراً خلال القرنين الخامس والسادس الهجري/ الحادي عشر والثاني عشر الميلادي بسبب قيام الدول المتناحرة وهجوم القبائل المتنافرة في المنطقة الممتدة من شرق إيران إلى العراق وبلاد الشام.

## V

كانت المنطقتان: الصينية ـ الهندية في جهة والمتوسطية الأوروبية في جهة ثانية، تختلفان الواحدة عن الأخرى في كل شيء. فالطبيعة، سطحاً وسعة وإقليماً

ومناخاً ورياحاً، تمتان إلى نوعين مختلفين ومن ثم فإن ما تنتجه الأرض وما يقذف به البحر هو في الواحدة غيره في الأخرى. والأقوام والشعوب من حيث العرب والتكتل الاجتماعي والآراء الكونية والمعتقدات الأخرزية تختلف في المجموعة الواحدة عن المجموعة الأخرى. ومن هنا كانت هناك حضارتان (ونحن نستعمل الحضارة على نطاق واسع، وهو يختلف عن مفهوم أرنولد توينبي اختلافاً كبيراً) قد تجدان فيما بينهما نقاطاً للتماس، لكن قد تكون نقاط الخلاف أو مواضعه أكبر.

ومع ذلك فالذي نعرفه، عبر اكتشاف الآثار ورواية الأسطورة وقصة الرحالين (على اختلاف أهدافهم) ووثائق التاريخ، الصحيح منها والمزور، هو أن هاتين المنطقتين كان بينهما اتصال يعود إلى نحو أربعة آلاف سنة أو أكثر. ونحن لا نرى في الأمر غرابة. فالإنسان، سواء أسار على قدميه أو امتطى دابة. وقد ينتقل على غير هدى أولاً سعياً وراء لقمة، لكن مع الزمن تنمو شهيته فيحب الاستمتاع بلقمة من نوع آخر. وقد تنتقل جماعات رغبة في أن تتغلب على الجيران، لأن التغلب على الجيران يشبع غريزة تحقيق الشخصية. وقد تكون هذه الجماعات كبيرة فتحدث في الأماكن التي تقصدها دماراً وخراباً كبيرين.

لكن الذي على الإنسان هو التنقل مع سلعه وبضائعه تنقل طلعة واكتشاف. ومع الزمن يصبح هذا التنقل جزءًا من الحياة فيتنقل القوم ـ فرادى أو جمعاً ـ سعياً وراء تبادل السلع والبضائع والخبرات، ولو مصادفة.

هذا الاتصال بين المنطقتين، عبر الجسر البري، مرت به فترات وفترات، لسنا نحن هنا في صدد التحدث عنها، ولكننا نريد أن نضع اليد، أو الإصبع على الأقل، على ما كان يجري هناك وهنا، وبين هناك وهنا، من تبادل تجاري في فترة تشمل القرنين الخامس والسادس الهجري/ الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، على أن لا نحصر أنفسنا قطعاً خلال مئتي سنة، بل نسمح لأنفسنا باختراق جداري الحدود قبل 1000 وبعد 1200م، فذلك أدعى إلى العافية.

في البحث الذي قدمناه للمؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام (132 ـ 451 هـ/ 750 ـ 1059م) والمنشور في وقائع المؤتمر (عمان 1992/ ص 283 ـ 314)

أشرنا إلى أن اضطراب الأحوال السياسية في بلاد الشام لم يؤد إلى تردي الوضع الاقتصادي على نحو يتناسب مع الحالة السياسية، بل على العكس ظل للبلاد نشاط اقتصادي. والذي نود أن نقوله هنا هو أن بلاد الشام، ومصر، وهما صرة الطريق البري بين منطقتي العالم الكبيرتين يومها، لم تترد أمورهما الاقتصادية مع اضطراب شؤونها السياسية. لذلك ظل الإطار العام للصناعة والزراعة والتجارة يسمح بالنشاط والحركة.

فالمنطقة الشرقية ـ الهندية الصينية ـ كانت لا تزال تنتج أشياء خاصة بها، وهذه كانت في أغلبها مطلوبة في المنطقة الغربية. ويمكن إجمال الأشياء التي كانت المنطقة الشرقية تنتجها في خشب التيك والحديد الخام والفولاذ (ومادته الخام كانت تأتي من شرق افريقية) والفضة والحجارة الثمينة ومنها اللؤلؤ السوباري (يستخرج على مقربة من بومباي) والعاج الهندي والطيوب والتوابل والعطور. والفلفل الملباري كان سيد التوابل حتى اهتدى التجار إلى الفلفل الجاوي (الاندونيسي) فانخفضت قيمته. وكانت المنطقة تنتج مواد الصباغة والدباغة وكان ثمة نوع من العنبر يجمع في جزائر الملديف. إلى هذه المواد الخام أو المصنوعة صنعاً جزئياً، كانت هناك أقمشة قطنية وصوفية وصنادل وحلو مصنوع من السكر (يسمى الفنيد) مما اشتهرت به المنطقة الهندية[1].

وفي الصين كان الحرير المادة الرئيسية التي كانت تنتجها الصين بكميات صالحة للتصدير، وفي القرن الحادي عشر أضيف إليها البورسلين، البسيط والمطلي، والشاي. وقد ارتبط صنع الفخاريات على اختلاف أنواعها وزخرفتها بالخمور والشاي. ومن توابل الصين القرفة. ومما كانت الصين تعنى به المعادن ـ الخام والمصنع مثل الذهبيات[2].

---

(1) A. Simkin: Traditional Trade, 97. سيد مقبول أحمد: العلاقات العربية الهندية. (ترجمة نقولا زيادة، بيروت، 1974)، ص 122 ـ 128.

(2) G. F. Hudson: «The Medieval Trade with China» in Richards-(ed.) Islam and the Trade of Asia (Bruno Cassierer, Oxford, 1970), 160-164.

هذه السلع كانت مرغوباً فيها في المنطقة المتوسطية من الأزمنة القديمة واستمرت من التجارات التي تجد الحسن في أعين المقيمين إلى الغرب.

وقد نقل سمكن عن قيود من أسرة سُنْ تعود إلى سنة 999م أن الصادرات الصينية (ولم تكن كلها قد نقلت إلى منطقة البحر المتوسط) شملت الذهب والفضة والنحاس والرصاص والبورسلين (الصيني)[1]. وصدرت الهند التوابل والحجارة الثمينة.

يتضح من هذا العرض المقتضب أن السلع التي كانت تنتقل من الصين والهند ظلت على حالها بشكل عام، مع نقص في تصدير الحرير وزيادة في ارسالات البورسلين (الصيني) والشاي.

وكان الكثير مما تستورده المنطقة الهندية الصينية يأتيها من شرق افريقية. فهي من هذه الناحية ليست جزءًا من تجارة بلاد الشام الخارجية مع المشرق البعيد. لكن ذلك لا يعني أنه لم يكن ثمة تجارة بين المنطقتين من حيث التصدير إليها من المشرق العربي. فقد كان هناك زيت الزيتون والأقمشة المصرية والسورية من الأقطان والأصواف والكتان[2].

وكانت مصنوعات دمشق النحاسية تنتقل شرقاً ولو بكميات ضئيلة نسبياً. وكان البلور المصنوع في دمشق وفي مناطق أخرى من المشرق العربي مرغوباً فيه هناك. على أن المهم أن المنطقة المتوسطية كانت تدفع ثمن أطاييب ومطيبات الشرق الأقصى ذهباً. لذلك فقد كان الميزان التجاري في مصلحة تلك المناطق النائية[3].

وحري بالذكر أن الصين خسرت نفوذها على طريق الحرير البري، في أيام أسرة سنغ لكنها عوضت عن ذلك بأنها دخلت حلبة التجارة البحرية عن طريق

---

(1) Simkin, Ibid

(2) Chaw-Ju-Kua (New York, 1966 reprint) 25, 26, 195-7, 238

(3) Ibid., 24; Hudson, Ibid., 160-164

موانئها الجنوبية مثل كنتون (خانفو)[1].

## VI

نتتقل الآن إلى معالجة الذورة التجارية في حوض البحر المتوسط في القرون الرابع إلى السادس الهجري/العاشر إلى الثاني عشر الميلادي.

ولنذكر أن العاملين في حقل التجارة الخارجية كان لهم وكلاء في المدن الرئيسية هم الذين يلبون طلباتهم الشرائية ثم القيام بشحنها بواسطة وكلاء الشحن المخصوصين.

نقل س.د. غويتين عن رسائل الجنيزا التي عثر عليها في مصر (كما عثر في غيرها على رسائل تجارية) طلبات من تجار بعثوا بها إلى وكلائهم يطلبون سلعاً معينة. فهناك تاجر فارسي الأصل، على ما يبدو من اسمه، اسحق النيسابوري، مقيم في الاسكندرية (حوالي سنة 1100م)، وكان يتعامل بالسلع التالية: المواد الدباغية (التي كانت تستورد من تونس مثل الزعفران) أو الخشب البريزوني (الذي كان يستورد من أندونيسيا كي يرسل إلى المغرب)؛ والمواد الطبية التي كانت مصادرها تتوزع على الأقطار الواقعة بين بلاد الشام وسوقطرى؛ والزجاج الشامي والمصري؛ والحرير، وهو المادة التي كانت الأكثر طلباً؛ وأقمشة من أنواع مختلفة وثياب مصنوعة منها مثل برانس الحمام والملافح؛ والمرجان المستخرج من مياه أواسط البحر المتوسط في الشواطىء الإفريقية والأوروبية (كان هناك مرجان كثير يأتي من المحيط الهندي، لكن مرجان بحرنا كان الأجود)؛ والطيوب منها العنبر الشمالي والسوقطري والمسك؛ والشمع الذي كان أجوده من تونس؛ ورحى الطواحين (الجيدة من سورية). وهناك مجموعة من الأقمشة والأدوات المنزلية والأشياء الصغيرة يرد ذكرها في رسائل هذا التاجر. ويبدو أن هذه كان القصد من شرائها تقديمها هدايا للأصدقاء[2] (أما

(1) N. Chittick, «East African Trade with the Orient» in Islam and the Trade of Asia, 98-103

(2) S. D. Goitein, A Mediterranean society, vol. I, University of California Press, 1967)

هدايا أولي الشأن فكانت في الغالب الجواري والأقمشة الممتازة وما إلى ذلك).

هذه بضائع ورد ذكرها في رسائل صاحبنا التاجر وهي رسائل من سنة واحدة. وقد نقل غويتين عن تاجر حفظت رسائله مع عملائه في الخارج لمدة نصف قرن (1045 ـ 1096م) وهو نهراي بن نسيم (من تجار القيروان أيضاً) وقد تبين أنه تعامل خلال هذه الفترة الطويلة بالسلع التالية:

1 ـ القنب، الذي كان يصدره إلى تونس وصقلية.

2 ـ الحرير الذي كان يستورده من إسبانية وصقلية. وهناك فضلاً عن الأقمشة الحريرية الأقمشة القطنية الجيدة التي كانت تحمل من بلاد الشام أو بلاد الروم (البيزنطيين)، ومن شمال افريقية الأقمشة اللبادية. وكذلك الثياب المختلفة الصنع من البرانس والقفاطين حتى مفارش النوم (حري بالذكر أن العرب لما فتحوا بلاد المتوسط نشروا تربية القز واستخراج الحرير في ربوعه، وقد نقل ذلك من لبنان بشكل خاص. وانتشرت الصناعة في أنحاء أوروبا المتوسطية. ن.ز.).

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

3 ـ زيت الزيتون والصابون والشمع من تونس ومن فلسطين وسورية أحياناً. (ويجدر بنا أن نذكر أن استيراد الزيت معناه نقله في الخوابي الكبيرة، التي تصبح مادة للاتجار أيضاً. ن.ز.).

4 ـ التوابل (من الشرق) وأهمها الفلفل والقرفة والزنجبيل التي كانت تصل مصر من المنطقة الهندية الصينية وتحمل منها إلى أوروبا.

5 ـ المواد الصالحة للدباغة والصباغة مثل خشب البربزون والنيلة وغير ذلك (هذا كان يحمل من الشرق إلى الغرب)؛ وهناك السماق (من سورية إلى مصر)؛ والزعفران من تونس شرقاً.

6 ـ المعادن ـ ومنها النحاس والحديد الخام والقصدير والزئبق والزنك وسبائك الفضة، وجميعها كانت تنقل من الغرب إلى الشرق في القرن الحادي عشر.

7 ـ الكتب المختلفة ومع أن أكثرها كان كتباً دينية يهودية تحوي التوراة والتلمود، فإن عدداً كبيراً منها كان كتباً عربية. وهذه جميعها كانت تنقلها شرقاً ـ غرباً وغرباً ـ شرقاً.

8 ـ الطيوب والصموغ مثل الصبرة والعنبر والكافور واللبان والصمغ العربي والمسك. هذه كانت في غالبها تستورد من الشرق البعيد وتمر بالأسواق المصرية والسورية وتنقل منها إلى الغرب.

9 ـ المجوهرات والحجارة (الشبيهة) بالثمينة مثل اللؤلؤ والجزع والتوركواز. ويمكن إضافة الأصناف الأخرى الأقل ثمناً مثل المرجان الهندي وغطاء السلحفاة (الذبل) واليشب. ويبدو أن هذه كانت كثيرة في سلعه، لأنها كانت أدوات الزينة للطبقة (المتوسطة!).

10 ـ المواد الكيماوية التي تستعمل في الصناعات المختلفة مثل القلي والكحل والبوراكس والنحفط (القطران) والكبريت والنشا.

11 ـ المواد الغذائية مثل السكر الذي كان ينقل بكثرة من مصر ثم من بلاد الشام، والثمار المجففة التي كانت من اختصاص بلاد الشام.

12 ـ الجلود على اختلاف أنواعها الفرو والأحذية. وجميع هذه كانت تنقل من الشرق (أو من الغرب ـ الفرو) عبر تونس وصقلية شرقاً وغرباً.

فضلاً عما ذكر فهناك سلع لم يستطع الباحثون أن يتأكدوا من هويتها تماماً[1].

هذا التنوع في الأعمال التجارية كان أمراً مألوفاً عند تجار تلك الأزمنة. وهنا يجب أن نذكر أن وجود الدولة الفاطمية في مصر منذ أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وعاية أولى الأمر بشؤون الأمن والتجارة والتجار سد شجع هؤلاء على اعتماد طريق البحر الأحمر ـ الممر السبأي ـ إلى عيذاب ومنها إلى قفط أو أسوان ثم مع النيل إلى القاهرة. وكان ثمة طريق آخر ينتهي بحراً عند السويس

---

(1) Ibid

الحالية (القلزم يومها) ثم تنقل البضائع براً إلى القاهرة، وهو طريق أقصر وآمن وأيسر بالنسبة لطريق عيذاب الصعيد.

ومن هنا فقد كانت الأسواق المصرية المهمة تجارياً هي، بالنسبة للتجارة الأوروبية، الاسكندرية ودمياط. لكن المركز التجاري الرئيسي في مصر كان الفسطاط. وقد خلف الرحالة والزوار الأخبار الكثيرة عن هذه الأسواق المصرية، وها نحن ننقل هنا ما ذكره ودونه أولئك الذين زاروا مصر في الفترة التي نتحدث عنها، فإن في ذلك إيضاحاً لما كانت عليه الحالة. وهنا ناصري خسرو يتحدث عن الفسطاط «في مصر (الفسطاط) بيوت من أربعة عشر دوراً وبعضها من سبع طبقات. وقد سمعت عمن يوثق به، أن ثمة رجلاً أنشأ حديقة على سطح بيت ذي سبعة أدوار... وغرس فيها البرتقال الحلو والموز وغيرهما من الأشجار المثمرة والرياحين والزهور... وفي مصر دور كبيرة للتأجير تتسع الواحدة منها لثلثمائة وخمسين شخصاً. وبعض أسواق مصر وشوارعها تضاء فيها المصابيح باستمرار وذلك لأنها مسقوفة فلا يصل إليها نور الشمس.

«ينتقل التجار والسماسرة في مصر بين البيت والسوق على حمر ذات سروج جميلة، يرى المرء عدداً كبيراً منها عند مداخل الشوارع والأسواق. وأجرة الحمار قليلة. وفي مصر نحو من خمسين ألف حمار للتأجير. وركوب الخيل مقصور على الجند والأشخاص المنتمين إلى الجيش.

«(ثروة مصر) وتصنع في مصر كل أنواع القيشاني فتصنع المزهريات والكؤوس والصحون وغيرها من الأوعية وتزخرف هذه بألوان تشبه تلك التي تلوّن بها أقمشة الأبوقلمون، بحيث تتغير انعكاساتها بتغير المكان الموضوعة فيه المزهرية. وتصنع فيها كؤوس شفافة صافية كأنها الزمرد وتباع بالدرهم (وزنا) بحيث يبلغ ثمن الدرهم الواحد منها، على ما روى لي الثقة، ثلاثة دنانير مغربية.

«والبيع في مصر بالسعر المحدد، فإذا غشّ بائع شهّر به على جمل.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

«والبائع، سواءٌ في ذلك البقال أو العطار أو بائع الخرضوات، يعنى بوضوح ما يبيعه في الوعاء المناسب له سواء أكان ذلك كأساً أو آنية أو ورقاً، فلا يضطر المشتري إلى تحضير الوعاء.

«ويستخرج من بذر الفجل واللفت زيت يسمى الزيت الحار. والسمسم ليس كثيراً في مصر وزيته غالٍ والتجارة بزيت الزيتون مرابحها كبيرة.

«رأيت في مصر خاناً اسمه دار الوزير تقوم فيه تجارة القصب. ففي الطبقة السفلى منه الخياطون وفي الطبقة العليا العمال، فسألت الأمين عليه عن أجرته، فقال إنها كانت عشرين ألف دينار في السنة لكنها الآن اثنا عشر ألفا لأن جزءًا منه متهدم. وقد أكد لي العارفون أن بمصر عشرة خانات بعضها مثل هذا وبعضها أكبر منه.

«كان ابن سعيد وأخوه من كبار الأغنياء، بحيث إن ثروتهم لا يعلمها إلا الله. وقد روي أن ابن سعيد عمل على سطح داره حديقة فيها ثلاثمائة أصيص من الفضة، غرس في كل منها شجرة مثمرة.

«لست أعرف بلداً آخر يستمتع بالطمأنينة على نحو ما تستمتع به بلاد مصر. رأيت نصرانياً من كبار المثرين في مصر، لا يعرف أحد ما له من السفن ولا يحصي أرزاقه أو أملاكه. دعاه الوزير مرةً إليه وسأله عن كمية القمح التي يمكنه بيعها أو هبتها للسكان، لأن المحصول كان رديئاً، وقد أهم الخليفة ما يعانيه شعبه من الفاقة. فأجاب الرجل بأن ما عنده يكفي خمسة أضعاف سكان نيسابور)، ومع ذلك فلم يخش الرجل على ثروته ولم يخف مصادرتها لأنه مطمئن إلى عدل الخليفة ووزيره»[1].

وقد وصلنا وصف لابن جبير لمدينة الاسكندرية والتفتيش الجمركي فيها. ومع أن ابن جبير يتذمر من تصرف الموظفين، فإن الأمر لا يخلو من شيء من

(1) ناصر خسرو في نقولا زيادة، رواد الشرق العربي في العصور الوسطى (بيروت، ط 2، 1986)، ص 153 ـ 155.

المعرفة، لأن الازدحام الذي يتحدث عنه هو الازدحام الذي قد يشاهده المسافر في هذه الأيام في مطار دمشق وبيروت والقاهرة. فالناس لم يتغيروا وإن كانت التقنية قد تطورت.

وكان بنيامين التودلي ممن زار الإسكندرية، وهو معاصر لابن جبير، وقد قال عنها:

«والمدينة التجارية وأسواقها تتسع لجميع الأمم. فيأتيها التجار من بلنسية وتسكانيا ولومبارديا وأبوليا وأمالفي وصقلية وقطالونيا وأسبانيا وألمانيا وسكسونيا والدانمارك وأنكلترا وفلندرة وفرنسا ونورمانديا وبرغنديا وجنوة وبيزا وغسقونيا ونافار. كذلك يأتيها تجار المسلمين من الأندلس وأفريقية وبلاد العرب كما يصل إليها قوم من الهند والحبشة والنوبة واليمن والعراق. وتستورد من الهند جميع أنواع التوابل التي يبتاعها التجار الأوروبيون. ولكل أمة في المدينة فندقها الخاص بها»[1].

وكان ابن جبير دقيق الملاحظة، لذلك فإن ما رواه عن تجارة عيذاب والبحر الأحمر والجلاب (أي المراكب) المستعملة فيه حرية باهتمامنا.

«(التجارة في مصر): وردنا في هذا الطريق إحصاء القوافل الواردة والصادرة فما تمكن لنا، ولا سيما القوافل العيذابية المحمّلة سلع الهند الواصلة إلى اليمن ثم من اليمن إلى عيذاب. وأكثر ما شاهدنا من ذلك أحمال الفلفل. فلقد خيّل إلينا لكثرته أنه يوازي التراب قيمة. ومن عجيب ما شاهدناه بهذه الصحراء أنك تلتقي بقارعة الطريق أحمال الفلفل والقرفة وغيرها من السلع المطروحة لا حارس لها تترك بهذا السبيل إما لإعياء الإبل الحاملة لها أو غير ذلك من الأعذار. وتبقى بموضعها إلى أن ينقلها صاحبها مصونة من الآفات على كثرة المار عليها من أطوار الناس.

«(تجارة البحر الأحمر): عيذاب وهي مدينة على ساحل بحر جدة غير مسوّرة، أكثر بيوتها أخصاص وفيها الآن بناء مستحدث بالجص. وهي من

---

(1) بنيامين التودلي، المكان نفسه، ص 159.

أحفل مراسي الدنيا بسبب أن مراكب الهند واليمن تحط فيها وتقلع منها، زائداً إلى مراكب الحجاج الصادرة والواردة. وهي في صحراء لا نبات فيها ولا يؤكل فيها شيء إلا مجلوباً. لكن أهلها، بسبب الحجاج، تحت مرفق كثير ولا سيما مع الحاج لأن لهم على كل حمل طعام يجلبونه ضريبةً معلومةً خفيفة المؤونة، بالإضافة إلى الوظائف المكوسية والتي كانت قبل اليوم التي ذكرنا رفع صلاح الدين لها. ولهم أيضاً من المرافق من الحاج إكراء الجلاب منهم وهي المراكب فيجتمع لهم في ذلك مال كثير في حملهم إلى جدة وردهم وقت انفضاضهم من أداء الفريضة وما من أهلها ذوي اليسار إلا من له الجلبة والجلبتان فهي تعود عليهم برزق واسع».

وفي آخر ما كُتِبَ عن القاهرة، وهو كتاب **أندريه ريمون** المسمى القاهرة (باريس 1993)، ثمة فصل يلخص فيه مؤلفه دور الفسطاط الاقتصادي في أيام الفاطميين. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى النقاط الأساسية التي يثيرها هذا المؤلف الذي شغلت القاهرة نفسه وملأت شغاف قلبه، فهو يكتب عنها بالعلم الموثق والحب العميق.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

والنقاط الرئيسية التي يذكرنا بها يمكن تلخيصها فيما يلي:

1 ـ أن الفسطاط كانت نقطة الارتكاز الاقتصادي في مصر في تلك الأزمنة، لا الإسكندرية. فالسفن التي كانت تبحر من صور إلى دمياط كانت تدخل الفرع الشرقي من النيل إلى الفسطاط، وتخرج من الفرع الغربي نحو رشيد، ومن ثم تتابع إبحارها نحو الإسكندرية وطرابلس والمهدية.

2 ـ وعلى نحو ما ذكرنا حول رسائل نهراي بن نسيم كانت مصر تصدّر الصوف إلى صقلية وتونس، وتتلقى حرير أسبانيا وصقلية. ويتضح من مراجعة رسائل الجينزا وسواها من مصادرنا أن الصناع كانوا يتنقلون من مكان إلى آخر بسبب ما كان يتيسر لهم من ظروف مناسبة للعمل. فقد عرفنا منها مثلاً أن الصناع الذين عرفتهم مصر في الفترة التي نتحدث عنها جاءوها من أسبانيا والمغرب وبيزنطة وفلسطين ولبنان والعراق وحتى من تفليس. وكانت

أصناف من المصنوعات وخاصة الأقمشة، تنتقل مع هؤلاء الصناع. فالقماش السوسي هو من صنع مدينة سوس أصلاً، لكن صناعته انتشرت واحتفظ القماش باسمه. ومثل ذلك السجاد الطبرية وأصل صناعتها من طبرستان.

3 ـ وقد نقل أندريه ريمون أن الفسطاط كان فيها الكثير من مصانع (أو مطابخ على ما كانت تسمى) للسكر، وللورق وللحصر المقصبة (هذه كان عددها كبيراً حسب رواية عبد اللطيف البغدادي)[1].

وما دمنا قد تناولنا موانىء مصر بالوصف نقلاً عن رحالي القرنين الخامس والسادس الهجري/الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، فلننتقل إلى الموانىء الشامية، ولنفعل بها الشيء نفسه. والمهم أن بيروت وعكا وصور لفتت نظر الرحالين الثلاثة ثيودورتش الألماني وفوكاس اليوناني وابن جبير العربي وهم متعاصرون.

«(بيروت): بيروت مدينة غنية وحصينة، وكبيرة ومزدحمة بالسكان (فوكاس) ميناؤها جميل أتقنته يد الصانع الماهر، يحيط بالمدينة كالهلال، يقوم في كل من طرفيه برج تسحب بينهما سلسلة تحمي السفن الموجودة في الميناء في الليل (تيودوريتش).

«(صور): هي أنظف من عكا سككاً وشوارع، وأهلها ألين في الطبائع وأجرى إلى برّ غرباء المسلمين شمائل ومنازل. فخلائقهم أشجع ومنازلهم أوسع وأفسح وأحوال المسلمين بها أهون وأسكن. وعكا أكبر وأطغى.. وأما حصانتها ومنعتها فأعجب ما يحدث به وذلك أنها راجعة إلى بابين أحدهما في البر والآخر في البحر وهو يحيط بها إلا من جهة واحدة. فالذي في البر يفضي إليه بعد ولوج ثلاثة أبواب أو أربعة كلها في ستائر مشيّدة محيطة بالباب. وأما الذي في البحر فهو مدخل بين برجين مشيدين إلى ميناء ليس في البلاد أعجب وضعاً منها يحيط بها سور المدينة من ثلاثة جوانب ويحدق

(1) André Raymond: Le Caire (Paris, Fayard, 1993), 86-121 passim; راجع أيضاً: نقولا زيادة، رواد، ص 194 ـ 202.

بها من الجانب الآخر جدار معقود بالجص. فالسفن تدخل تحت السور وترسو فيها. وتعترض بين البرجين المذكورين سلسلة عظيمة تمنع عند اعتراضها الداخل والخارج فلا مجال للمراكب إلا عند إزالتها. وعلى ذلك الباب حراس وأمناء لا يدخل الداخل ولا يخرج الخارج إلا على أعينهم. فشأن هذا الميناء شأن عجيب في حسن الوضع. ولعكا مثلها في الوضع والصفة، لكنها لا تحمل السفن الكبار حمل تلك وإنما ترسي خارجها، والمراكب الصغار تدخل إليها فالصورية أكمل وأجمل وأحفل (ابن جبير)[1].

وعندما نعود إلى المراسلات التجارية المعاصرة نجد أنه بين السويدية في الشمال وغزة في الجنوب كان الساحل يحتضن أربع عشرة ميناء. لكن التي كانت تجذب إليها التجار هي السويدية (ميناء أنطاكية) وبيروت وصور وغزة. وكل منها كانت منفذاً لجزء داخلي من بلاد الشام.

وزبائن الاتجار في السلع التي كانت أسواق سورية ومصر وتونس وصقلية تحتفظ بها كانوا من الروم (أي البيزنطيين والإيطاليين) وغيرهم. والمهم هو أن التجار الأوروبيين هم الذين كانوا يقصدون الموانىء العربية، في الشرق والغرب، سعياً وراء سلعها وتجاراتها. ولم يعرف أن تجار العرب، في هذه الفترة، كانوا ينقلون تجاراتهم إلى الموانىء الأوروبية.

ويرى الباحثون أنه في القرنين الرابع الهجري/ العاشر الميلادي والخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كانت موانىء تونس وصقلية هي «زنبرك» الحركة التجارية المتوسطية.

من السلع التي كانت تنقل من أوروبا إلى مصر خاصة الأخشاب وهذه كانت من اختصاص تجار البندقية وجنوة وأمالفي.

أما بيزنطية فكانت تصدر الأقمشة والمواد الطبية إلى الموانىء شرق المتوسط وغيرها.

---

(1) ابن جبير، نقولا زيادة، رواد، ص 166 ـ 167.

ويلاحظ غويتين أن هناك سلعاً لم يرد لها ذكر في المراسلات الجنيزية مثل الحبوب (القمح والشعير والأرز) والإبل والخيل والحمير والأغنام والأبقار. ولكن الدجاج كثير وروده. وتجارة الرقيق التي كانت من اختصاص التجار اليهود حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لا يرد لها ذكر خاص. ومثل ذلك يقال عن تجارة الأسلحة. لكن ذلك لا يعني أن هذه لم تكن سلعاً للنقل والتجارة، بل لعلها انتقلت إلى أيد أخرى، فلم يرد لها ذكر، إلا نادراً، في أخبار رسائل الغنيزة.

والتنقل التجاري في حوض المتوسط كان بحراً، ومواعيده الربيع والخريف. أما في الشتاء والصيف فقد كانت القافلة هي الأساس. ومن المتعارف عليه بين الباحثين أن قوافل شتوية منتظمة تقريباً كانت تسير من القيروان شرقاً. ومن الطرق الداخلية للقوافل طريق كان يتجه من ليبيا إلى الإسكندرية عبر الواحات المصرية وقد احتاجت إحدى القوافل ستة أشهر في قطع هذه المسافة. ولم يكن هذا أمراً إدّاً.

وقد كان السفر البري أكبر نفقةً من السفر البحري. وعلى سبيل المثال فإن نقل الرجل من طرابلس (ليبيا) إلى قابس (تونس) كان يكلّف ثلاثة دنانير مرابطية (مغربية). وكان انتقال الرجل من بلبيس (وهي آخر محطة على طريق القاهرة ـ الشام البري) إلى دمشق يكلّف الراكب دينارين (لكن ثمن الطعام كان داخلاً في المبلغ). وكان المبلغ الذي يدفع لنقل حمل جمل من الورق من دمشق إلى القاهرة بين خمس قطع ونصف القطعة وبين ست قطع من الذهب. فضلاً عن ذلك فقد ترتب على التاجر أن يدفع ثمن (1/ 8) دينار للحراسة. وقد دفع التاجر نفسه خمسة دنانير أجرة نقل الحمل الواحد من خمسة أحمال من الدراق (المجفف طبعاً) من عكا إلى الفسطاط (كانت الأجرة خمسة دنانير لكل خمسين كيلوغرام). وعندما تكون قافلة حجاج في طريقها من البحر الأحمر إلى القاهرة وفيها «500» جمل، يمكن أن يتصور المرء النفقات والأخطار والمصاعب والمتاعب في طريقها. ولم تنظم طرق قوافل بعيدة المسافة كأن تقوم قافلة من سجلماسة (في المغرب) إلى الإسكندرية رأساً. كانت طرق القوافل تقتصر على أجزاء معينة، كأن تكون من سجلماسة إلى القيروان. ولعل هذا كان أنسب للأسواق

والتجار ودواب النقل[1].

على أنه منذ العقود الأولى من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي كان هناك انتقال، بشكل عام، من تجارة البر إلى تجارة البحر[2]. ولعل أحد هذه الأسباب هو أن السفن أدخل على بنائها تحسينات جعلتها تحمل كميات أكبر كما أصبحت أكثر مقدرة على مقاومة الأمواج العاتية.

وفي سبيل إعطاء فكرة عن المدة التي كانت السفينة تحتاجها لاجتياز المسافة بين ميناء متوسطي وميناء متوسطي آخر نضع بين أيدي القراء نماذج لذلك.

| | |
|---|---|
| من الإسكندرية إلى ألمرية (الأندلس) (سفينة صغيرة) | 65 يوماً |
| من مرسيليا إلى الإسكندرية | 25 يوماً |
| من بلرمو (صقلية) إلى الإسكندرية | 50 يوماً (بسبب هبوب ريح شرقية لمدة 20 يوماً) |
| المهدية إلى الإسكندرية | 35 يوماً |
| تنيس (مصر) إلى عسقلان | 7 أيام |
| الإسكندرية إلى طرابلس (لبنان) | 7 أيام |
| عكا إلى يافا | 5 أيام [3] |

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

(7)

يمثل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على ما رأينا، فترة نشاط أوروبي في البحر المتوسط. ولعل الناحية التجارية لم تكن سوى واحدة من نواحيه الكثيرة. ذلك بأن نوعاً من الانطلاق الحربي قد دب في هؤلاء القوم بعد أن كانوا قد قبعوا في حجورهم مدة لا يستهان بها بسبب سيطرة العرب المسلمين على البحر المتوسط بكامله. وقد أشرنا إلى أن هذا الاندفاع كانت تقوده البندقية وجنوة وبيزا وغيرها. فلما أطلق البابا أربانوس الثاني الدعوة إلى الحملة الصليبية كان هؤلاء التجار ـ أي أبناء المدن الإيطالية ـ على أتم الاستعداد للتقدم. على الأصح

---

(1) Goitein: Ibid

(2) A. R. Lewis: Naval Power and Trade in the Mediterranean (Princeton, 1951), 189ff

(3) Goitein: Ibid., 325-6

يمكن القول أنهم ظهروا على المسرح من أول الأمر. فقد أعانت وحدة بحرية جنوية في حصار أنطاكية (1098) والقدس (1099). ولم يكن قد مر على احتلال القدس سوى شهرين وبضعة أيام حتى كان أسطول من بيزا يجوب المياه الشامية. وفي السنة التالية جاء البنادقة وتلا ذلك، بعد سنة، قدوم الجنويين. وهؤلاء أتوا السواحل الشامية سنة 1104 أيضاً.

من الواضح أنه لولا القوى البحرية التي ساندت الصليبيين ما كان احتلال المدن ممكناً. لكن السؤال الذي يخطر للباحث هو: لماذا اندفع «التجار» الإيطاليون بمثل هذه القوة والسرعة نحو شرق المتوسط؟ لعل البعض تأثر بدعوة البابا، لكن الأمر الذي قد يكون أهم بالنسبة إلى هؤلاء القوم بالذات هو الفرص الجديدة التي كانت ستتاح لهم كتجار! فهناك ـ في شرق المتوسط ـ كانت الأسواق التي يمكن أن تزود هؤلاء التجار بالسلع الآتية من الشرق البعيد كي تنقل إلى أوروبا وأسواقها.

هذه الجماعات التجارية كانت تحلم بالحصول على إذن بالاتجار والإقامة في المدن الشرقية. فجاءت هذه الحروب الآن تعطيهم ما يريدون وأكثر؛ إذ إن الذي يحصلون عليه الآن ليس منحة من حكام البلاد، بل أصبح حقاً لهم بسبب مساهمتهم في العمل العسكري.

ولا نوي أن نتابع تطور الدويلات الصليبية في المشرق العربي، ولكننا نود أن نشير هنا إلى الدور الذي قامت به المدن الإيطالية الرئيسية في تثبيت أقدام الغزاة، لا رغبة في إيمانهم وحماستهم الدينية، بل رغبة في الإفادة من الأوضاع الجديدة.

«كانت جنوا من أول المدن الإيطالية التي دعمت حتى الحملة الأولى، وقبل أن تصل فلسطين. فقد ضمت عشراً من سفنها المقاتلة إلى القوة المحاصرة لأنطاكية (1097 ـ 1098م) وبذلك مكّنت القوة المحاصرة من احتلال المدينة (مع ما رافق ذلك، على ما يروي المؤرخون من خيانة داخلية). لكن السفن تركت بعد أن حصلت على شيء من الأسلاب كثير، وبعد أن أمنت جنوا امتيازات ذات

قيمة كبيرة.

«وقد اشتركت بيزا في مساعدة الحملة الأولى، لكنها لم ترسل السفن حالاً، بل تلكّأت نحو ثلاث سنوات. إلا أن السفن وصلت يافا، وغودفري على حصار القدس. ومع أن البحارة اضطروا إلى التخلي عن بعض السفن، فقد نجحوا في نقل معدات ومواد غذائية إلى المحاصرين في القدس.

«لكن المدينة التي كانت سيدة الموقف وزناً وقدرة فهي البندقية. ففي حصار يافا (497/ 1101) وضعت مائتا سفينة إلى جانب المقاتلين من الصليبيين. وفي سنة 517/ 1123 وقعت معركة بحرية على مقربة من عسقلان كان فيها 15,000 محارب بندقي وثلاثمائة سفينة، منها مئتان وعشرون سفينة من الحجم الضخم؛ وقد قاد المعركة الدوج بنفسه. وقد انتهت المعركة بالقضاء على الأسطول المصري، وتبع هذه المعركة سقوط صور بأيدي قوة بندقية أيضاً (518/ 1134).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولكن ما الذي حصلت عليه المدن الإيطالية في فلسطين خاصةً مقابل هذه المساعدات؟

1 ـ أسهم الجنود الإيطاليون مباشرة في عمليات السلب والنهب التي كانت تلي الاستيلاء على المدينة البحرية (قيسارية 494/ 1101)، طرابلس (593/ 1109). ولما نُهبَت قيسارية (494/ 1101) منح القباطنة والضباط الجنويون 15٪ من الغنيمة، وقُسّم الباقي على 8,000 بحّار وجندي فكانت حصة كل واحد منهم 48 ديناراً ذهبياً ورطلين (باوند = 454 غراماً) من الفلفل.

2 ـ لكن هذه المكافآت الآنيّة لم تكن المقصودة بالذات، بل كان هناك، على المدى البعيد أمور أخرى، أهم بكثير. منها مثلاً أن السفن المختلفة أصبحت تحمل المحاربين بحراً وذلك لقاء أجور يدفعها هؤلاء. وهذه صارت، مع الوقت، عملية مربحة جداً. ولكن ما هو أهم بعد هو أن المدن الإيطالية خاصة كانت تمنح أحياء في المدن ومخازن للمتاجر وأسواق للاتجار وكنائس، فضلاً عن امتيازات تجارية وسياسية.

ولنضرب الآن أمثلة على الامتيازات التي حصلت عليها المدن الإيطالية

مقابل هذه الخدمات العسكرية.

«كانت جنوا، كما ذكرنا، أول من أعان الصليبيين، وقد أعطيت مقابل ذلك كنيسة وسوقاً وثلاثين بيتاً في أنطاكية. وقد نالت كل من بيزا وأمالفي مثل ذلك في أماكن أخرى.

«أما البندقية التي كانت الأغنى والأقوى بين مدن تلك الأيام فقد استخدمت قوة كبيرة من السفن والرجال، وعلى فترات متتالية. لذلك فقد كانت حصتها في المملكة حيّاً بالقدس وربعَ ميناء عكا و1/ 3 مدينتي صور وعسقلان (لما احتلت سنة 1153). وقد مُنح التجار البنادقة حق الاتجار بحرية في المملكة (مملكة القدس اللاتينية) وأُعفوا من دفع ضريبة البيع في الموانىء والأسواق.

«وقد أصبحت هذه الأحياء التي مُنِحها التجار مناطق خاصة داخل المدن، خاصة في القرن الثاني عشر للميلاد، وصار سكانها يدير شؤونهم قناصل تبعث بهم المدينة الأم للقيام بهذه المهمات. وقد كان للبندقية محاكم خاصة تحاكم رعاياها في هذه الأماكن.

«ومما يلفت النظر هو أن مواطني المدن الإيطالية المختلفة كانوا يعتبرون أنفسهم تجاراً ـ هذا مع أن الحالة كانت حالة حرب. فكانت هناك جاليات في الإسكندرية وفي دمياط، كما أن بعض سكان بيزا استقروا في القاهرة.

«وقد كانت السفن البندقية، مثل غيرها، تقوم بدور سفن النقل التجاري بين القسطنطينية وعكا وصور والإسكندرية. وقد استمر هذا خلال القرن الثاني عشر للميلاد بالرغم من التوتر والانتفاضات التي كانت تَعْتَوِرُ البلاد.

«ومثل هذا كان ينطبق، على ما يبدو، على الطرق البرية فقد كتب ابن جبير في رحلته (في أواخر القرن الثاني عشر للميلاد) أنه قد يقع المصاف بين المتحاربين ـ أي المسلمين والفرنجة ـ ومع ذلك فإن القوافل تنتقل بين بلاد الفريقين وليس من يعترضها.

«ولعل خير (أو شر) ما يمثل دور البندقية هو في جعل حملة صليبية كاملة

تنتقل من حملة لإنقاذ الأراضي المقدسة إلى حملة مأجورة لمصلحة المدينة الإيطالية.

«مرّ على الحروب الصليبية قرابة مئة سنة، وكل من الفريقين، المحاربين الأصليين والتجار، كان ينعم بما حصل عليه وما دفع ثمنه. لكن الحركة فقدت مع الوقت صفتها الدينية في أعين المقاتلين أما بالنسبة إلى المدن التجارية فلم تكن أصلاً سوى خَرْجَةٍ تجارية. ومن هنا فإنه لما آن موعد الحملة الرابعة، لم تتورع البندقية عن أن تجعل من الحملة حرباً تجارية. فقد قبلت المدينة أن تنقل المحاربين (الصليبيين) إلى بلاد الشام أو مصر وتزوّدهم بحاجاتهم لمدة فصل واحد. إلا أن البندقية اشترطت أن تُدفَعَ أجرة نقلهم مع إتاوات أخرى قبل الإقلاع، وأن تُمنح المدينة نصف ما قد يحتلون. ولما تباطأوا في الدفع، عرض عليهم دوج البندقية أن يتنازل لهم عن الدين المطلوب منهم إذا كانوا على استعداد لاحتلال زارا، الميناء الواقع على البحر الأدرياتيكي والذي كان شوكة في جانب البندقية. فقبلوا؛ لكن المحاربين أُقْنِعُوا بأن يبدّلوا مسيرتهم ليحتلوا القسطنطينية. ذلك بأن التجار البنادقة كانوا قد أقضت مضاجعهم المنافسة التجارية التي كان تجار جنوا وبيزا يقومون بها ضد البندقية، كما أنهم أنسوا من الأمبراطور البيزنطي ازوراراً عنهم. وهكذا فقد حاصرت «الحملة الرابعة» العاصمة البيزنطية واحتلتها ونهبتها سنة 1204م وخلعت الأمبراطور واقتسمت الأسلاب. فحصلت البندقية على نحو ثلاثة أثمان من المدينة، وأُخرج الجنويون منها. ولما كانت البندقية قد ثبّتت أقدامها في مصر وكانت سيدة الموقف في بلاد الشام، أقامت لنفسها صرحاً ضخماً وأصبحت أكبر «تاجر» في أوروبا»[1].

وليس في الإشارة إلى ما جناه التاجر الأوروبي من احتلال الصليبيين للسواحل الشامية أي تجنّ عليه أو على غيره. ذلك بأن الوثائق التي حفظت عن تلك الفترة في سجلات المدن الإيطالية وغيرها توضح ذلك بشكل بيّن.

---

(1) نقولا زيادة: «الحروب الصليبية: النواحي الاقتصادية» في يوم القدس (ندوة عقدت في عمان 12 ـ 14 تشرين الأول سنة 1991)، بيروت، 1992، ص 143 ـ 146.

فهناك اتفاقات تجارية عقدتها جنوة مع الدويلات القائمة في بلاد الشام؛ وثمة تشريع بحري يعود إلى سنة 1232 ـ خاص بالبندقية وأسطولها؛ وعندنا كشوف بالمكوس التي كان يتوجب دفعها على السلع المستوردة من الموانىء الشامية. وقد عثر على نص جمركي يعدد نحو مئة صنف من السلع التي تبتاع في أسواق عكا والتي يتوجب أن تدفع عنها رسوم جمركية.

وهذه جميعها كانت مرتفعة. وهذا يعني أن السوق الأوروبية قد أصبحت، كما أشرنا قبلاً، منتجة ومن ثم كان باستطاعتها أن تدفع ثمن هذه الأشياء.

ونحن، ولو أننا أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة، نود أن نضع هنا ثبتاً بما كان التاجر الأوروبي يحمله من بلاد الشام من السلع: السكر من فلسطين، وقد ازدادت زراعة القصب يومها. وكان الفلفل في مقدمة ما يطلبه الأوروبي، بحيث كاد أن يصبح نقداً يتعامل به في بعض الأماكن. وهناك الزنجبيل وجوزة الطيب وكبش القرنفل وحب الهال والقرفة. وهذه، على ما يرى بعض الباحثين، كانت تستعمل مطيبات للطعام الأوروبي البعيد عن الذوق. وقد يكون هذا صحيحاً بالنسبة لبعض الأماكن التي تعرفت إلى المطبخ الشامي أثناء الحروب الصليبية. لكن الذي نراه نحن هو أن هذه، والفلفل بصورة خاصة، كانت تطلب لحفظ اللحوم. ذلك أن القوم لم يكونوا قد اهتدوا إلى طريقة لحفظ الأعشاب بحيث يمكن أن تطعم بها الحيوانات شتاء. فكان لا بد من ذبح عدد كبير من الأغنام والأبقار في مطلع الشتاء والاحتفاظ باللحوم واستهلاكها في الموسم. فجاءت التوابل، وعلى رأسها الفلفل، تعينهم على حفظ اللحوم من التلف!

وهناك الطيوب مثل المسك والعطور: وهناك اللبان (والمر) الذي كان ضرورياً للخدمة الكنسية فضلاً عن ذلك فهناك الطلب على مواد الدباغة والصباغة (مثل الصبرة وخشب الصندل) والصمغ، كما كان ثمة اهتمام كبير بالحصول على المواد الطبية، والأقمشة الدمقسية والموصلينية والحلبية التي كانت مثل أقبية تنيس المصرية مرغوبة غرباً وشرقاً. والجماعات التي أخذت بصنع الأشياء الفنية، علباً وبراويز مرايا وصناديق وطاولات، كان يهمها أن

تزخرف ذلك بالعاج ـ الهندي، والأفريقي كان الأفضل[1].

يبدو من الذي عرضناه ومن أمور أخرى سنعرض لها هنا استتماماً للبحث، أن الاتصال التجاري بين أوروبا (المدن الإيطالية ومرسيليا خاصة) الذي كان قد اتخذ شكله وسبيله في القرن الحادي عشر استمر أيام قيام الدويلات الصليبية في البلاد الشامية. كل ما هناك أنه ازداد وتقوّى. صحيح أن التجار الأوروبيين كانوا يستطيعون أن يطمئنوا إلى سلامتهم على شكل أكبر في الموانىء المحتلة ـ وأهمها إنطاكية وطرابلس وصور، لكن ذلك لم يعن أنهم من قبل لم يكونوا يحصلون على امتيازات. لكن مما لا شك فيه أنه عندما يكون للتاجر مستقر وخان وسوق، وكلها مضمونة، فإنه يشعر بأن عمله التجاري أصبح أكثر فائدة له.

أما الأمر الذي يجب أن نذكره دوماً هو أن تجارة بلاد الشام الساحلية (وسنشير إلى التجارة الداخلية حالاً) أصبحت موجهة نحو الحاجة الأوروبية. فالمصنوعات الشامية كانت على وجه العموم تنقل إلى أوروبا كي يستفيد منها اولئك الناس.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لكن التوجه نحو أوروبا تجارياً كان ذا وجهين: ذلك بأن أوروبا نفسها أخذت تعني بتصدير ما تصنعه إلى الشرق عن طريق الموانىء الشامية (والمصرية أيضاً). فكانت السفن الأوروبية التي تحمل ما ينقل من الشرق من سلع تعود حاملة إليه ما في بلادها. فضلاً عن ذلك فإن الفرنجة المقيمين في بلاد الشام كانوا بحاجة إلى مصنوعات بلادهم، وخاصة بعض أنواع الأقمشة والثياب التي ألفوا استعمالها هناك. فالأقبية وثياب المناسبات الاجتماعية وبزّات الفرسان كانت تأتي في كثير من الحالات من الغرب.

والذي نود أن نذكّر أنفسنا به هنا هو أن مناطق ومدناً معينة في بلاد الشام الساحلية، التي كانت لها صناعات معروفة من قبل، استمرت في هذا الانتاج الصناعي. فطرابلس قيل عنها أنها في الفترة الصليبية، كان فيها أربعة آلاف

(1) Goitein: Ibid., 153-4

حائك يعمل أكثرهم في حياكة الحرير، وكانت بيروت تليها في هذه الصناعة. ونقل عن عكا وطبرية أنهما كانتا تزودان الأسواق والتجار بالخيوط القطنية وأن الرملة والجوار كانت فيها صناعة للأقمشة الصوفية. وكانت النيلة تجمع من مزارعها في وادي الأردن، وكان البلسم مما تنتجه أريحا. أما الزفت فكان يجمع من البحر الميت. وكان الزجاج يصنع في صور. أما زيت الزيتون والسيرج (الشيرج) فكانا ينتجان في أنحاء مختلفة، والخمور كانت موضع اهتمام وعناية في المنطقة بأكملها.

ويستنتج من مجموعة الوثائق التجارية وفيها عشرات من الاتفاقات التجارية المختلفة المحتوى بضعة أمور تستحق التسجيل هنا: (1) إن تجارة أوروبا مع موانىء شرق الأوسط الشامية في النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كانت أكبر من مجموع التجارة بين أوروبا وبين بيزنطة ومصر مجتمعتين؛ (2) هذا كان المقصود به القيمة (المالية) لا الحجم؛ (3) لأن عدداً من السلع ـ الحديد والأخشاب والقصدير ـ كان تصديرها من أوروبا إلى مصر ممنوعاً، فإنها لم تكن تسجل في الاتفاقيات التجارية؛ (4) لأن السلع التي كانت ترسل إلى مصر كانت ضخمة في حجمها فقد احتاجت السفن إلى سفرات أكبر عدداً من تلك التي كانت السفن تقوم بها إلى الموانىء الشامية؛ (5) إن الوضع التجاري العام، من حيث المواد المتبادلة تجارياً، لم يتبدل حتى الربع الثاني من القرن الثالث عشر[1].

## VIII

الاتصال بين منطقة المحيط الهندي وبلاد الشام، عن طريق الخليج العربي وجنوب العراق، والبادية هو السبيل إلى دمشق وشمال العراق في رفقة دجلة والفرات وصولاً إلى الموصل فحلب، معروف أمره.

والاتصال بين موانىء الشام وموانىء البحر المتوسط استقصينا خبره. وقد آن

(1) Robert-Henri Bautier: The Economic Development of Medieval Europe (London, Thames and Hudson, 1971), (London, 1971), 79-96.

لنا أن نصل مدن الشام الداخلية بموانئه الساحلية، كي تتم لنا صورة الانتقال التجاري ـ تجاراً وسلعاً. عندها تتضح صورة هذا التبادل التجاري بين منطقة الهند والصين من جهة ومنطقة المتوسط من جهة ثانية.

وهذا يقتضينا النظر إلى الأمر في مراحل ثلاث: الأولى تخص القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي (مع ما يربط بين هذا القرن والقرن الذي سبقه)، والثانية هي الفترة التي كانت فيها الأجزاء الساحلية من بلاد الشام تقع تحت نفوذ الدويلات الصليبية، بما في ذلك المملكة اللاتينية، أما الفترة الثالثة فتشمل، في سبيل استتمام الحديث، الفترة المملوكية في أولها.

في بلاد الشام خمسة مداخل طبيعية تصل الساحل بالداخل هي، من الشمال إلى الجنوب، السويدية ـ انطاكية؛ واللاذقية ـ حماة؛ وطرابلس ـ حمص؛ وصيدا (بيروت) دمشق؛ وعكا ـ مرج ابن عامر وغور الأردن (بيسان).

هذه كانت منافذ للتجار ينقلون عليها سلعهم وبضائعهم التي كانت تنقل أصلاً من المحيط الهندي والبحر المتوسط في اتجاهين متعاكسين، وإلى الشرق من المدن الداخلية كانت، ولا تزال، تمتد رقعة هي بادية الشام أو البادية السورية (وإلى الجنوب منها بادية العرب). هذه المنطقة كان سكانها بدواً، على اختلاف درجات البداوة، وهؤلاء كانوا، بطبيعة موقعهم وحاجاتهم، هم الذين يسهلون للتجار الانتقال أو يعرقلون تنقلهم. وكل ما في الأمر أن التاجر الحكيم أو الواحة المنتظمة الأحوال (مثل البتراء وتدمر) تم لهما اكتشاف السبيل، التاجر أرضى زعماء القبائل فيسروا له الأمر، والمدينة الحكيمة قامت بضمان أمن القوافل إلى مسافات طويلة وتقاضت مقابل ذلك جُعلها.

لكن المشكلة التي كان يتعرض لها التجار والتي قد تعيق التجارة كانت تنشأ في حالة من حالتين: الأولى أن تقوم دويلات بدوية في أجزاء من بلاد الشام فتقتتل فيما بينها ويكون التاجر هو المنكوب. لكن التاجر يدفع، وعندئذ تنتقل النكبة إلى المستهلك، فنحن نعرف مثلاً أنه لما كان بنو الجراح متسلطين في الرملة وجوارها، كانوا يمعنون في الظلم، هم وخصومهم، لكن الحالة الثانية، التي كانت أشد أذى

على تطور التجارة فهي أن تقوم دولة معينة، مثل دولة الحمدانيين في شمال سوريا، بتخريب مراكز تجارية بحيث لم تقم لها بعد ذلك قائمة مثل بالس ونصيبين[1]. أو أن يؤدي تطور الأحوال في شمال سوريا إلى توقف رباط طرسوس عن القيام بواجبه[2].

على أن التاجر لا يعدم وسيلة، وإذا تعرضت سفن النقل النهرية للصوص (قرصان النهر) تخلى عنها وسار براً. وحري بالذكر أنه لما استعاد البيزنطيون (مؤقتاً) منطقة في شمال سوريا، لم يكن اشرافهم عليها قوياً أو كافياً، لذلك أصبحت هذه من أنشط المناطق نقلاً للتجار وما يحملون من حلب وما إليها ومن أرمينية (عن طريق طوروس) إلى أنطاكيا.

أما الفترة الثانية، وهي الفترة التي كانت السواحل الشامية تحت نفوذ الفرنجة فتقتضي منا ملاحظة بضعة أمور كي تتضح أساليب التبادل التجاري بين الداخل والساحل، ومن ثم بين المناطق الأبعد والأوسع.

1 ـ إن قيام الدويلات الصليبية على الساحل الشامي قطع الاتصال بين الشام ومصر عبر الطريق الساحلي (وهو الذي اسماه الرومان Via Maris)، وعبر تفرعاته الداخلية، ومن هنا فإن الاتصال الرئيسي بين دمشق والقاهرة كان يسير على سيف الصحراء السورية الأردنية إلى الشرق من الكرك والشوبك اللتين كانتا مركزين للفرنجة.

2 ـ وهذا الطريق لم يكن طريق تجار فحسب، بل كان طريق الحج، إذ كان الحجاج المسلمون يجتمعون من شمال بلاد الشام وأنحاء العراق الشمالية في دمشق ويتجهون إلى الجنوب إلى الأراضي الحجازية، وكان التجار يستعملون هذا الطريق في موسم الحج أو في قوافل تجارية خاصة، هذا الطريق يكاد يكون مطابقاً لطريق سكة حديد الحجاز التي بنيت في مطلع هذا القرن والتي

(1) ابن حوقل: كتاب صورة الأرض (ليدن، 1936) (تصوير دار الحياة، بيروت، لا.ت)، ص 165 ـ 166.

(2) المكان نفسه، ص 168 ـ 169.

وصل أول قطار عليها من دمشق إلى المدينة المنورة في شهر أيلول/ سبتمبر 1908.

3 ـ من المهم أن نتذكر أن القتال بين الدويلات الصليبية والأمراء المسلمين في المنطقة لم يكن أمراً مستمراً. ذلك أنه بعد مرور وقت كان القتال فيه مريراً، أَلِفَ الفريقات ـ عملياً لا نظرياً ـ هذا الوجود. فكان القتال والمصاف يقعان عندما يقوم في أي من الجبهتين زعيم ينوي التوسع (من فريق الفرنجة) أو يعتزم دفع الموجودين عن البلاد (في الجهة الوطنية). ونحن إذا استعرضنا تاريخ الدويلات في المواقع والهجمات والحصارات وسواها نجد أن الغالب عليها ـ بعد الفورة الغربية الأولى ـ محاولة الالتفات إلى شؤونهم الداخلية، والعناية بالتجارة البحرية التي كانت تعود على تلك الدويلات بأرباح كبيرة.

4 ـ يحدثنا ابن جبير عن شيء اسمه التمكيس يقع في حصن كبير من حصون الأفرنج هو تبنين (في جنوب لبنان) حيث كانت القبائل تمكّس. وعبارة ابن جبير تستحق أن تنقل بكاملها لما فيها من الدلالة، قال:

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

«التمكيس: واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بواد ملتف الشجر، وأكثر شجره الرند، بعيد العمق كأنه الخندق السحيق المهوي تلتقي حافتاه ويتعلق بالسماء أعلاه يعرف بالإسطبل لو ولجته العساكر لغابت فيه، ولا منجى ولا مجال لسالكه عن يد الطالب فيه، المهبط اليه والمطلع عنه عقبتان كؤودان فعجبنا من أمر ذلك المكان فأجزناه ومشينا عنه يسيراً وانتهينا إلى حصن كبير من حصون الإفرنج، يعرف بتبنين وهو موضع تمكيس القبائل، وصاحبته تعرف بالملكة وهي ام صاحب عكة، فكان مبيتنا اسفل ذلك الحصن ومكس الناس تمكيساً غير مستقص، والضريبة فيه دينار وقيراط من الدنانير الصورية على الرأس. ولا اعتراض على التجار لأنهم يقصدون موضع الملك وهو محل التعشير، والضريبة في قيراط من الدينار، والدينار أربعة وعشرون قيراطاً، وأكثر المعترضين في هذا المكس المغاربة ولا اعتراض على غيرهم»[1].

(1) ابن جبير في نقولا زيادة، رواد، ص 183.

يبدو واضحاً من هذا الكلام أن نقل السلع كان أمراً مقبولاً. وابن جبير كان ينتقل في قافلة، لعلها لم تكن كبيرة، لكنها كانت من الأمور التي ألفها الناس ونظموا انتقالها وتمكيسها.

5 ـ أشرنا من قبل إلى قول ابن جبير أن المصاف قد يقع بين أهل الداخل ومحتلي الساحل، ومع ذلك فإن تبادل التجارة يكون قائماً، وبسبب ما تحويه عبارة رحالتنا فإننا نرى نقلها هنا كاملة إذ إن النظر فيها بدقة يؤيد أن الحرب أو الحروب بعد أيام القتال العنيف الأول لم تكن تمنع هذا الاتصال، يقول ابن جبير:

«العلاقات بين العرب والصليبيين: ومن أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى وربما الجمعان منهم ويقع المصاف بينهم الذي هو شهر جمادى الأول من ذلك خروج صلاح الدين بجميع عساكر المسلمين لمنازلة حصن الكرك، وهو من أعظم حصون النصارى، وهو المعترض في طريق الحجاز، والمانع لسبيل المسلمين على البر، بينه وبين القدس مسيرة يوم أو أشق قليلاً وهو سرارة أرض فلسطين، وله نظر عظيم الاتساع متصل العمارة يذكر أنه ينتهي إلى اربعمائة قرية. فنازله هذا السلطان وضيَّق عليه وطال حصاره. واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاط الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكة كذلك.

وتجار النصارى أيضاً لا يمنع ولا يعترض، وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهي من الأمنة على غاية، وتجار النصارى أيضاً يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم. والاتفاق بينهم الاعتدال في جميع الأحوال، وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية والدنيا لمن غلب.

هذه سيرة أهل هذه البلاد في حربهم وفي الفتنة الواقعة بين أمراء المسلمين وملوكهم كذلك ولا تعترض الرعايا ولا التجار، فالأمن لا يفارقهم في جميع الأحوال سلماً أو حرباً. وشأن هذه البلاد في ذلك أعجب من أن يستوفي الحديث عنه»[1].

---

(1) ابن جبير في نقولا زيادة، رواد، ص 183 ـ 184.

6 ـ ومن الملاحظ أنه عندما تعقد هدنة أو يوقع صلح بين أي من الجماعات المتقاتلة في الجهة الواحدة مع الجهة الأخرى، فإن الناس يتنقلون بإذن عام. ففي صلح الرملة التي عقد بين صلاح الدين والصليبيين سنة 1192، نادى المنادي بالناس أن قد تم الصلح، وليتجه كل فريق إلى الجهة التي يريد، فذهب البعض إلى يافا والبعض الآخر إلى القدس وغيرهما.

7 ـ إن تقلص المملكة اللاتينية الثانية (1192 ـ 1291) من حيث رقعة سلطتها، وقيام دولة المماليك في مصر ـ ثم في بلاد الشام ـ كان معناه تقليص الرقعة الصليبية، وكان مدعاة إلى عودة الاتصال التجاري بين مدن الشام الداخلية والساحلية، ولو في فترات.

إذا تدبرنا هذا كله أدركنا كيف كانت بضائع الهند وسلع الصين وبهارات أندونيسيا تتكدس في أسواق دمشق وحلب وتصل إلى الموانىء الساحلية لتنقل إلى أوروبا.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

ذكرنا من قبل شيئاً عن الأيام التي تقضيها السفن، أو بعضها، في انتقالها من الموانىء الشامية إلى بعض الموانىء الأوروبية. والآن ننقل نموذجاً للأسفار البحرية في المحيط الهندي:

من (مضيق) ملقا إلى أشين 10 أيام.

من أشين إلى سيلان (سري لانكا) 26 يوماً.

من سيلان إلى قليقوط 8 أيام.

من قليقوط إلى هرمز 34 يوماً[1].

المجموع: 78 يوماً.

وإذا عدنا إلى الأرقام التي نقلناها فوق عن بعض المدد اللازمة لتنقل بين

(1) Simkin, Ibid., 143-4

موانىء البحر المتوسط وأخذنا المدة من طرابلس (لبنان) إلى الإسكندرية فمرسيليا مثلاً على ذلك، لوجدنا أن المدة هنا هي 32 يوماً.

ومعنى هذا أنه لو صادف أن كانت ثمة شحنة مرسلة رأساً (وهذا لم يكن يحدث يومها) من ملقا إلى مرسيليا، لاحتاجت 7832=110 أيام (وهذا دون حساب المدة اللازمة لاجتياز الجسر البري من هرمز إلى ميناء شامي). وإذا تذكرنا الصعوبات المختلفة ـ عواصف البحر وزوابع البر ـ ومعارك الخصوم وخلافات أفراد العائلة الواحدة ـ وبدو وغيرهم؛ وكل هذا يعترض طريق التاجر، أدركنا الأخطار التي يتعرض لها، لكن التاجر هو دوماً تاجر.





# السماسر:
## دراسة لمنشأة تجارية يمنية في العصر الوسيط

محمود ابراهيم حسين

### أولاً: الحالة التجارية

حرص اليمنيون منذ القديم على الاهتمام بالتجارة وتذليل الصعاب التي تعترضها، فنشروا الأمن والاستقرار وأنشأوا المباني التجارية في داخل المدن بالإضافة إلى ما أنشأوه من طُرُقٍ عليها. ولقد حوت اليمن مراكز تجارية متعددة كان أبرزها مدينتي صنعاء وعدن، ولذا وجّه حكام اليمن على مر العصور اهتمامهم إلى تنظيم الأسواق داخل هذه المدن، وبناء المخازن التجارية مثل القيساريات[1] والخانات[2]

(1) يطلق اسم قيسارية على أحد أنماط المباني التجارية «قيصرية» ويرجح أن الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية بمعنى امبراطور (قيصري ـ سوق القيصر أي السوق الامبراطوري) (وهو يعادل الأجرا عند الأغريق والفوروم عند الرومان) وفي مناطق شمال إفريقية نجد كلمة قيسارية (تدل على السوق المركزي، وكانت له أبواب تغلق). وفي الشام تطلق على تجمع المحلات على الرغم من اختلاف البضائع المعروضة بها، والقيسارية في مصر عبارةٌ عن مبنى به عدة ممرات مسقوفة، توجد حول صحن كبير ويكون له عدة مداخل متقابلة، وقد ذكر المقريزي أن القاهرة في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، كان بها سبع وثلاثون قيسارية. قارن بالمقريزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، ج 2، ص 86 ـ 94.

(2) الخان هو نوع من المباني التي توجد على الطرق التجارية وقد وجد الخان لإيجاد مكان أمين لإقامة المسافرين والتجار في الأماكن التي تتعرض لهجمات اللصوص وقد عرفت معظم الحضارات القديمة هذا النوع من المباني، وقد ظهرت كلمة خان في النصوص العربية =

والسماسر[1]؛ وذلك لتأمين إقامة التجار وما يحملونه من تجارة. وقد روى ابن المجاور في تاريخه «أن الملك المعز اسماعيل بن طغتكين بنى مجموعةً من الدكاكين للتجار لها بابٌ واحد يحكم إغلاقه ليلاً، وشيد للعطّارين قيساريةً جديدة»[2].

ويبدو أن شهرة بلاد اليمن بالأسواق التجارية جعلتها مكاناً يأتي إليه التجار من أنحاء البلاد المجاورة، ومن تلك الأسواق أسواق الجريب[3]. وهو سوق لأهل تهامة ومكة وتعز، وبلاد همدان وسوق القويدرة في شمال شرق زبيد[4]. وكانت مدينة عدن مركزاً تجارياً عظيماً بين بلاد العرب وأفريقية والهند والصين ومصر، حتى أن المؤرخ المقدسي يطلق عليها اسم «دهليز الصين» وقال عنها إن من دخلها بألف درهم خرج منها بألف دينار[5]. وكانت لبلاد اليمن طرق تجارية دولية بعضها بري والبعض الآخر بحري ومن أهم هذه الطرق طريق عدن ـ مكة، ويتفرع منه طريق يؤدي إلى الجبال، وطريق يسلك تهامة. وكانت هناك طرق تجارية تربط اليمن بالكوفة والبصرة. وهناك طريق بين اليمن وحضرموت. وكذلك طريق بين بغداد وحضرموت، وأما بالنسبة للطرق البحرية فكانت معظمها عن طريق

= وذلك في نص إنشاء خان العقبة عام 610هـ ـ 1213م. أما في داخل المدن فكان عبارةً عن دار أو مكان لإقامة المسافرين وقد أطلق على الخان اسم صاحبه مثل خان الخليلي في القاهرة أو نوع التجارة المخصصة له مثل خان الصابون وخان الزيت وخان الحريري في الكثير من المدن. أنظر صالح لمعي، التراث المعماري الإسلامي في مصر، بيروت 1984، ص ص 57 ـ 58.

(1) السمسرة بناء معماري تتعلق بالتجار والتجارة والجمع سماسر، وهو يشبه من حيث الوظيفة الوكالة في العمارة الإسلامية في مصر. والوكالة نمط معماري أعد سكناً للتجار الشرقيين وحفظ بضائعهم. وتتكون الوكالة من ثلاثة إلى أربعة طوابق ويكون الانتماء فيها إلى الداخل حيث تفتح جميع الغرف على الصحن. صالح لمعي، المرجع نفسه، ص 59.

(2) ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ص 130.

(3) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد، صفة جزيرة العرب، القاهرة، 1952، ص 248.

(4) ابن المجاور، المصدر نفسه، ص 77.

(5) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 34.

البحر الأحمر إلى ميناء «عيذاب» على الساحل المصري للبحر الأحمر، وقد وصف ابن جبير هذا الميناء بأنه أحفل مراسي الدنيا لأن مراكب الهند واليمن ترسو فيه وتقلع منه[1].

ويبدو أن شهرة اليمن التجارية قديمةٌ قدم الحضارة اليمنية نفسها، تشير إلى هذا، مجموعة المحطات التجارية الهامة عبر العصور المختلفة فاليمن كانت معبراً لطريق اللبان وخاصةً في مناطقه الشرقية وكان هذا الطريق يمتد من ظفار عاصمة حمير إلى الطائف أو درب أصحاب الفيل. ومن المعروف أن هذا الطريق كان يبدأ من عدن عبر صنعاء إلى مكة وهو نفسه طريق القوافل التي كانت تحضر أسواق العرب الموسمية قبل الإسلام[2]. وكانت مدينة صنعاء مركزاً لأسواق تجارية هامة منها «سوق صنعاء» التي تقام في النصف الأول من شهر رمضان وظلت منطقة صنعاء بعد الإسلام مركزاً تجارياً هاماً ووجهةً لكل تاجر[3]. وعلينا هنا أن نميّز بين الأسواق وبين المنشآت التجارية في بلاد اليمن، فهناك «ساحة السوق» أو «السوق الساحة» وهو ما يشبه إلى حد كبير الأجرا اليونانية، و«الفوروم الروماني»[4]،

---

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 64 ـ 66.

(2) كانت الأسواق في الجزيرة العربية في مرحلة ما قبل الإسلام دورة اقتصاديةً متكاملةً تنقل التجارة والثقافة من شرق الجزيرة إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها وهي بديل أبقته الحاجة العربية إلى دوام العلاقات الاقتصادية وخاصة بعد انهيار العواصم العربية التي كانت تقوم بعمليات التصدير والاستيراد والعلاقات التجارية المتنوعة. أنظر عبد الرحمن الطيب الأنصاري، مقدمة لكتاب سوق صنعاء (مترجم) ص 3 ـ 4.

(3) يوسف محمد عبد الله، أوراق في تاريخ اليمن وآثاره، بيروت، ص 114.

(4) الأجرا عند الإغريق والفوروم عند الرومان عبارة عن ميدان كبير يتوسط المدينة تحوطه المعابد والأبنية الرسمية مثل الأبنية المخصصة للمهام الدينية أو القانونية أو الاقتصادية ويوجد بمدينة روما الكثير منها، وأشهر الميادين الرومانية كان يسمى [الفوروم رومانيوم Forum Romanium] وهو أقدم الميادين الرومانية، وقد شيد في واد يقع بين تلال مدينة روما وكان يحتوي على أبنية كبيرة منها المباني الدينية والمحلات التجارية، كما كان يحتوي على تماثيل ونصب تذكارية ويشبه الميدان السابق «فوروم ترايان Forum Trajan».

والبازرات والقيساريات، والخانات والوكائل[1].

وعلى الرغم من انتشار المنشآت التجارية في بلاد اليمن إلا أن مدينة صنعاء حوت العدد الأكبر من هذه المباني[2]، لكنّ المشكلة أنّ المعلومات التي وصلتنا عن أحوال المدينة من الناحية الاقتصادية والتجارية يعتبر قليل نسبياً، فقد قام العالم النمساوي «ڤلتر دوستال» بتحديد تصميم السوق الرئيسي بالمدينة وحدوده الخارجية، وذكر أنه سوق ينتمي إلى نمط الأسواق المكشوفة فحوانيت الحرفيين وأجزاء السوق تشكل مركزاً متصلاً بأسواق فرعية محيطة به وهي سوق باب اليمن، وسوق البقر، وسوق الجمال[3].

وقد ذكر الهمداني في كتابه «صفة جزيرة العرب» أنواع الثمار التي تنبت في صنعاء مثل العنب بأصنافه الكثيرة والخوخ والتفاح واللوز والكمثرى وأصناف البقول وأنواع الحبوب وألوان الطعام والخبز والحلبة وذكر ضمن عجائب اليمن العسل والسمن والمن واللبان والتمر وغيرها[4]. كما كانت في صنعاء أسواق للبز والحب والحرير وسوق للزبيب وسوق العلف وسوق العنب وسوق الفضة وسوق القشر، وسوق القصب وسوق الكوافي وسوق الخياطة، وسوق الملح وسوق النحاس. ويلاحظ أن كل هذه الأسواق كانت تحوي سقايات للشرب[5]. وبالإضافة إلى ما سبق أشار الرازي في كتابه **تاريخ مدينة صنعاء**[6]، إلى سوق «باذان»، وقد ورد ذكر سوق باذان فيما رواه القاضي الحسين بن محمد، وذكر القاضي أن

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

---

(1) الوكائل، مفردها وكالة ولم تستعمل إلاّ في الدلالة على المنشآت التجارية الإسلامية في مصر. أنظر صالح لمعي، المرجع السابق، ص 59.

(2) أنظر يوسف عبد الله، المرجع السابق، ص 116.

(3) Dostal, Walter, Der Markt von sanca, Wien 1979, S. 7

(4) يوسف عبد الله، المرجع السابق، ص 117.

(5) القاضي اسماعيل الأكوح، لمحة تاريخية عن صنعاء، «الإكليل»، ص 9.

(6) الرازي، ت 460هـ/ 1068م، تاريخ مدينة صنعاء «تحقيق حسين بن عبد الله العمري»، صنعاء جزآن، 1981.

هذا كان يُعرف بسوق ذمار[1]. كما ذكر الرازي أيضاً سوق العراقيين[2]، ويبدو أنه كان خاصاً بالتجار العراقيين أو التجارة الآتية من العراق. ومن الأسواق التي ورد ذكرها عند الرازي أيضاً سوق العطارين[3]. واستمرت أهمية أسواق صنعاء طيلة العصور الإسلامية فيشير الرازي إلى أن الخليفة هارون الرشيد أمير المؤمنين الذي ولي الخلافة سنة سبعين ومائة وكانت مدة دولته ثلاثاً وعشرين سنة وشهرين وسبعة عشر يوماً ـ وَجَّهَ إلى صنعاء ولاةً فكان فيمن وجّه من الأمراء إلى صنعاء محمد بن خالد البرمكي وذلك سنة ثلاث وثمانين ومائة، فبنى دار البرامكة التي كانت تعرف بدار الضرب بصنعاء وكانت هذه الدار في الموضع الذي يقال له سوق التبانين وكانت له أبواب بالعقود الكبار وكانت داراً واسعة[4]. وإذا قارنا بين ما ورد من أسواق عند الرازي بما هو موجود حتى الآن من أسواق لوجدنا أن هناك العديد من الأسواق التي لم ترد عند الرازي مثل أسواق الخراطين والسمكرية وصانعي خراطيم المدعات «نوع من النرجيلة» والخياطين وصنّاع الحبال بالإضافة إلى سوق القات والحبوب والعنب والحمير والجمال[5]. كما يبدو تشابه بين نظام السوق في عصر الرازي مع النظام الموجود الآن، فعلى سبيل المثال نجد أن تقسيم الرازي يشير إلى مجموعات من الأسواق الإنتاجية مثل صنّاع المعادن والأخشاب والنسيج بالإضافة إلى الخبازين والطحانين، أما صانعو الفضيات فقد ذكرهم مع سوق الأقمشة كما حدد مجموعةً من الأسواق الاستهلاكية مثل مجموعة الأسواق المخصصة المستوردة مثل العطارين وتجار الحراير وتجار الأدوات المنزلية[6].

مما سبق يتضح أن بلاد اليمن كانت مركزاً تجارياً هاماً لذلك كان من الطبيعي أن تبنى مجموعة مبان تستخدم لشؤون التجارة، تسمى سماسر، والسمسرة هي نوع

(1) الرازي، المصدر نفسه، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

(3) المصدر نفسه، ص 32.

(4) المصدر نفسه، ص 106.

(5) Dostal, Walter, op.cit, S. 20

(6) Ibid, S. 21, 22.

من المباني التي تجمع في داخلها بين وظائف الخان أو الفندق والوكالة[1]، غير أنها أقرب إلى وظيفة «الوكالة» المتعارف عليها في مصر والشام. والتفسير اللغوي لكلمة وكالة أقرب إلى كلمة سمسرة فالوكالة هي أن يقوم شخص بالبيع بدلاً من التاجر الأصلي، بتوكيل منه، وبالتالي فليست هناك ضرورة لحضور البائع أو المشتري شخصياً، اعتماداً على هذا الوكيل الموجود بالمنشأة التجارية باسم الوكالة. وبالنسبة للسمسرة نجد أن الأصل فيها أن يرسل التاجر ببضاعته ليتم بيعها من قبل تجار يقيمون بالسمسرة، ومن هنا نرى تشابهاً في وظيفة السمسرة مع وظيفة الوكالة، وهي وظيفة تشبه إلى حد كبير وظيفة (البورصة)[2]. ويبدو أن هناك إشرافاً حكومياً على كلٍّ من السمسرة والوكالة وذلك بواسطة موظف حكومي، كان يعرف باسم شيخ التجار أو شاهبندر التجار، كذلك يتضح التشابه بين الوكالة والسمسرة فيما يتعلق بملكية هذه المنشآت والتي كان بعضها ملكاً للحكومة[3] وبعضها الآخر كان ملكاً للأفراد الذين كانوا يقومون ببناء وإدارة وكالات وسماسر خاصة وكان يشترط فيمن يقوم ببناء مثل هذه المنشآت التجارية من وكائل وسماسر تسمى باسم مؤسسها، كما كانت تنتقل من صاحبها لورثته بعد وفاته، كما كان صاحب الوكالة أو السمسرة يسمى وكيل التجار أو شيخ التجار أو أحياناً شاهبندر التجار[4].

## ثانياً: الوصف المعماري:

إن التصميم المعماري للسمسرة أنها مبنىً يدور حول فناء مركزي وهو نفس الشكل المعماري للوكالة، وكانت السماسر تزود بخزانات لمياه الشرب للآدميين، وأيضاً أحواض لشرب الدواب وهذان العنصران ظهرا أيضاً في عمارة الوكائل في

---

(1) Lewcook., L, The Building of supermarket., London, 1983, p. 277

(2) Goitein, D., A Medeterranean Socity in the Middle Ages, New York, 1967, p. 345.

(3) Ibid, p. 188

(4) أشارت وثائق الجنيزة، إلى أن الوكالات كانت منتشرةً في القاهرة والفسطاط والإسكندرية ودمياط كما كانت في المدن الصغيرة.

مصر[1] والشام[2]. وقد انتشرت السماسر في كل أنحاء اليمن وخاصة بالقرب من الطرق التجارية، والمرافيء الساحلية، وكذلك المراكز التجارية الهامة. وتعتبر سمسرة معجل القبتين بين نخلة الحمراء وصنعاء (وهي منطقة على طريق صنعاء ـ تعز) وتقع الآن بالقرب من طريق السيارات بين تعز وصنعاء. والبناء عبارة عن منزل حجري، وقد ذُكر أن الإمام المؤيد (1053هـ/ 1643م) أصلح سمسرة القبتين بعد أن دمرها الحاج أحمد الأسدي وقد احتوت هذه السمسرة على خزانين كبيرين مملوءين بالماء وكذلك حوض لشرب الدواب، ولكن هذه السمسرة دمرت تماماً ولم يبق غير أطلال منها[3]. وعلى الطريق الشمالي من صنعاء توجد سمسرة معمر والتي قيل إنها بنيت بواسطة الملكة أروى[4]. والمكان الذي بنيت فيه هذه السمسرة يبدو مرتفعاً وكأنه جبل، وكان يعرف باسم جبل مرمل وهو يقع على مسافة ثلاثة فراسخ من صنعاء[5]. ومما هو جدير بالذكر أن مقهايةً حجريةً تقع بين هذه السمسرة وبين صنعاء وتسمى هذه السمسرة أيضاً «مطرح» وقد بناها سنان باشا أثناء حكم العثمانيين الأول في اليمن[6]. ويوجد في منطقة وادي ظهر سمسرة «المقاهوي» ويبدو أنها كانت استراحةً خاصةً يحرص الإمام يحيى، وضيوفه، الذين كانوا يقومون بزيارته في دار الحجر، على التردد إليها. ويوجد بمدينة صنعاء سمسرة تعرف باسم سمسرة يحيى بن قاسم الفوداني[7]. كما بنى الإمام المتوكل اسماعيل

(1) صالح لمعي، المرجع السابق، ص 59.

(2) عبد القادر الريحاوي، العمارة العربية الإسلامية، خصائصها وآثارها في سورية، دمشق، 1979، ص ص 188 ـ 189.

(3) Lewcook, R. op.cit, p. 277

(4) كان أهل اليمن يخاطبونها بلقب «سيدتنا الحرة الملكة» حبّا لها وإجلالاً لها وهي: أروى بنت أحمد بن محمد بن القاسم الصليحي ولدت سنة أربع وأربع مئة، وقد اشتهرت باسم «سيدة» ويقال أن اسمها أروى.

(5) Lewcook, R. op.cit, p. 278

(6) Ibid, p. 277

(7) Ibid, p. 277

سمسرةً في السوق وجعلها وقفاً للجامع، وذلك عندما قام بتوسعة وزيادة في مساحة المسجد في مكان يسمى الحجين 1068هـ/ 1657م كما أمر بعمل بركة ومطاهير وسقاية للشرب قرب الجامع[1]. وبنيت في أيام الخليفة المتوكل سمسرة محمد بن الحسين بن القاسم وكانت تسمى بسمسرة محمد بن أحسن، وتنسب هذه السمسرة للأمير القاسم السيد محمد بن الحسين، والذي عاش فيما بين 1054هـ ـ 1079هـ/ 1644م ـ 1668م، ويقال أن هذه السمسرة لم يبن مثلها في صنعاء ولا في اليمن بصفة عامة سواء من حيث اتساع مبانيها أو ارتفاعها، لأنها تتألف من طوابق متعددة، تشتمل على نحو مائة واثنين وعشرين حجرة، وكل طابق له طابع بنائي يختلف عن الآخر، وأصبحت هذه السمسرة ـ كما أشرنا ـ واحدةً من أضخم المباني في صنعاء، وكان يقصدها التجار من كل مكان[2]. كما يوجد في صنعاء سمسرة أخرى بناها أيضاً محمد بن الحسين بن القاسم وتقع في سوق البز أو سوق القماش، وقد قيل إن هذه السمسرة كانت تعتبر بنكاً لصنعاء، وكانت أمانة هذا البنك يشغل وظيفتها الحاج عبد الله بن سهوب، حيث كان القبيلي يترك عنده أمواله، مقابل أن يحصل أمين البنك على فائدة تدفع بنسبة مئوية معروفة، و«ربع قرش فرنسي لكل مئة»[3].

وظلت هذه السمسرة قائمةً حتى القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وقد استخدمت أيضاً كمخازن، واستعملت كفندق للتجار أثناء إقامتهم في مدينة صنعاء[4]. ومن السماسر الشهيرة في مدينة صنعاء، سمسرة

(1) Ibid, p. 278

(2) Ibid, p. 278

(3) سلبت صنعاء ونهبت بعد مقتل الإمام يحيى، وفقد الكثير من الناس ثرواتهم ومن هؤلاء عائلة السنيدار وكانت هذه العائلة من أغنى عائلات صنعاء في أيام الحكم العثماني.

(4) يعرف الشخص المشرف على السمسرة باسم السمساري وهو الذي يقوم بتأجير السمسرة من الوقف، ويعرف هذا السمساري باسم «قباض السمسرة» وسوف نتناول الوظائف بالتفصيل في البحث.

البوعاتي، وتقع هذه السمسرة في سوق البز (سوق القماش) أو الملابس ويعتقد أنها من أقدم السماسر المزودة بأماكن لجلوس النزلاء تشبه الدكك الحجرية، فكان النزلاء يجلسون عليها أو يستلقون عليها للنوم، كما أن هذه السمسرة كانت مزودةً بأماكن لوقوف الحمير والدواب الأخرى «إسطبل» ويلاحظ أن الطابق الأرضي من السمسرة كان مخصصاً كإسطبل للحيوانات، فيما عدا بعض الغرف التي كانت تخصص للنوم لحفظ البضائع، كما توجد غرفة في مدخل السمسرة تستخدم لإقامة الحارس الذي كان يتحكم بدوره في الدخول والخروج من السمسرة، وكذلك في مراقبة البضائع والحيوانات، ويحصل على الرسوم، ويلاحظ أن مستوى الأرض مرتفع تقوم فوقه بائكة ضخمة ذات عقود مدببة، ويضاء المكان بواسطة فتحتين صغيرتين للإضاءة في السقف[1]. وفي مؤخرة السمسرة وعند الدخول إليها من الشارع من الجهة الشمالية، توجد منطقة منفصلة تماماً في الطابق الأرضي تشغلها محلات، وبعض الورش الخاصة بعمل الشبابيك الجصية، كما يوجد سلم يؤدي إلى الطابق العلوي، ويحوي الطابق العلوي بدوره غرف النوم والراحة. وبالنسبة للجزء الجنوبي من السمسرة فإن جدرانه كانت كلها مبنية من أحجار قديمة متأثرة بعمليات التجديد ومدعمة بمجموعة من الروابط الخشبية الضخمة. ويبدو أن جزءًا كبيراً من السمسرة قد أعيد بناؤه بأحجار مشذبة حتى مستوى ارتفاع الفناء وفوق ذلك يوجد جزء مبني بالآجر، ويلاحظ وجود أربعة عقود مركزية من الآجر والأحجار المعاد بناؤها في شكل نصف دائري[2]. وتعتبر سمسرة «المجة» من أكبر السماسر الباقية حتى الآن في مدينة صنعاء وهي بناء يستخدم الآن كمخزن ويعتقد أن عمر هذا البناء أكثر من ثلاثمائة سنة وهي تلي سمسرة محمد حسن المنصوري في القدم. ولهذه السمسرة واجهة على الشارع وبها عدد من الحوانيت على جانبي المدخل الذي يقع في نصف الواجهة تقريباً، ويدخل إليها من باب يؤدي إلى ممر بداخل المبنى وبداخل هذا

(1) Lewcook, R., op.cit, p. 281

(2) Ibid, p. 282

الممر تقع أيضاً غرفة الحارس[1]. ويفتح هذا الممر على منطقة الإسطبل. ويقوم السقف على أعمدة طويلة يعود معظمها إلى فترة ما قبل الإسلام ويتوسط البناء صحن يحيطه من جوانبه الأربعة غرف (مخازن) في طابقين. ويلاحظ أن الصحن يسمح بدخول قدر كاف من الشمس لإضاءة المكان، وفي مقابل ممر المدخل يوجد باب عريض يفتح على إسطبل أكبر وأعلى من الأول والسقف مقام على أعمدة في ثلاثة مستويات تظهر في الجوانب الأربعة للسمسرة. ويلاحظ أن غرف النوم والمخازن تتقدم السقيفة القائمة على الأعمدة التي سبق وأشرنا إليها، كما يوجد عمودان طويلان في الوسط مبنيان من أسطوانات حجرية، ويؤدي السلم إلى الطابقين العلويين للمخازن. ومبنى سمسرة المجة مشيد من الحجر حتى ارتفاع الإسطبل وبالآجر من فوقه وذلك بهيئة قوالب متناسقة الشكل، تظهر بوضوح في العقودة التي تتقدم الصف الأول من غرف السكن[2].

ويوجد بمدينة صنعاء سمسرة ضخمة تعرف باسم سمسرة محمد بن حسن وهي أكبر السماسر في المدينة، ولكن حالتها سيئة للغاية، وذلك لأنها نُهبت في سنة 1948، ومنذ ذلك الحين أغلقت وأصبح من الصعب دخولها لدراستها، إلا أن الواجهة يمكن تمييزها وتشير إلى أن المبنى كان أكبر من سمسرة المجة بنحو مرة ونصف، ويبدو من السمسرة أن لها إسطبلين بفناءين، ويدخل إليها من سوق تغيير العملة، ويلاحظ أن نمط البناء يتشابه من حيث التصميم والزخرفة مع نمط البناء الذي اتبع في سمسرة المجة، ولكن يلاحظ من جهة أخرى أن مستوى الوحدات الزخرفية أقل من حيث الجمال من السمسرة السابقة ولهذا يمكن اعتبار سمسرة محمد بن حسن أحدث تاريخياً من سمسرة المجة[3].

ويوجد أيضاً بمدينة صنعاء سمسرة محمد بن هاشم المنصور، ويقال إنه جد

---

(1) عبارة عن غرفة صغيرة بها دولاب خشبي فقط ويجلس هذا الحارس ليراقب دخول وخروج البضائع.

(2) Lewcook, R. op.cit, p. 283

(3) Ibid, p. 284

الإمام يحيى لأُمّه، وتعرف الآن بسمسرة النحاس وهي كتلة كبيرة ترتفع بثلاث طوابق عن الأرض وهي محاطة ببوائك تسمح بالمرور والوصول إلى المخازن، ويتوسطها فناء تطل عليه غرف السكن والمبنى من الحجر المنحوت بمهارة عالية، إلا أن هذه السمسرة تبدو من الناحية التاريخية أحدث من مجموعة السماسر السابقة والتي وصفناها. وتوجد بالقرب من المبنى السابق سمسرة تعرف بسمسرة يحيى بن ثابت وهي وقف خاص، وتدور حولها قصص كثيرة تشير إلى أنها ترجع زمنياً إلى عهد سيف بن ذي يزن[1]. وإلى جوارها توجد سمسرة التوابل والتي قيل إنها ترجع إلى فترة زمنية قديمة عن سوق الميزان وهذه السمسرة عبارة عن مبنى صغير له فناء داخلي تحيط به مجموعة من الغرف التي تستخدم كمخازن للبضائع[2]. ويوجد في صنعاء أيضاً مجموعة من السماسر الصغيرة مثل سمسرة الصيرفي، وسمسرة العمراني، وسمسرة وردة، وسمسرة يحيى بن قاسم وهي مبان أصغر بكثير من المباني السابقة ولكنها تتفق معها بالنسبة للتصميم المعماري ويتشابه مع هذه المجموعة عدة سماسر أخرى بعيدة نسبياً عن السوق القديم لمدينة صنعاء. فعلى سبيل المثال يوجد في ناحية باب شعوب وباب المسبح والقاع[3] عدة سماسر أخرى صغيرة، ويستخدم قسم منها حالياً كإسطبلات وأماكن للتسلية والراحة في المساء. أما بالنسبة للسماسر الأكبر فهي مخصصة فقط لخزن البضائع[4]. وإلى جوار مجموعات السماسر السابقة والتي كانت تلعب دور «الوكالات» يوجد عدد من الأبنية التجارية، والتي اختلفت وظائفها عن المنشآت السابقة فعلى سبيل المثال خصص بعضها لوزن وضبط البضائع، فيوجد في صنعاء وحدها اثنان لضبط ووزن البن (القشر) وواحدة لوزن

(1) Ibid, p. 284

(2) Ibid, p. 285

(3) غير معروف على وجه الدقة إلى أي فترة تاريخية ترجع أسوار مدينة صنعاء ومن الذي قام بتسوير المدينة لأول مرة، على أن معظم أبواب هذا السور قد تهدمت ولم يبق في حالة جيدة سوى باب اليمن.

(4) Lewcook, R. op.cit, p. 285

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الزبيب[1]. ويطلق أيضاً على المنشأة الخاصة بوزن الزبيب اسم سمسرة الزبيب أو جمرك الزبيب، كما تعرف أيضاً باسم سمسرة يحيى بن قاسم الغاوراني أو سوق العنب، وتصميم المبنى عبارة عن فناء مفتوح يدخل إليه من مدخل معقود، والمبنى حتى مستوى الطابق الأرضي بالحجر، ويبدو أن مخازن علوية قد أضيفت إليه في عملية إعادة البناء أثناء القرن الحالي. أما المبنى المخصص لوزن البن (القشر) فيعرف باسم سمسرة الميزان أو سمسرة القشر، ويعتبر من أشهر المباني التجارية في مدينة صنعاء، ـ ومما هو جدير بالذكر أنّ هناك مبنى صغيراً آخر يحمل اسم سمسرة القشر ولكنه أحدث تاريخاً من المبنى الذي نقوم بوصفه ـ الآن ـ ويفصل بين المبنيين حالياً سوق للقات. ويبدو أن سمسرة القشر الأصلية كانت المركز الحكومي للجمرك وكانت كل التجارة التي تدخل مدينة صنعاء توزن فيها، فهي ميزان الدولة وفي مقابل سمسرة القشر الكبيرة يوجد سوق يعرف باسم سوق الحب أو سوق الطعام قيل أن عمره حوالي ثلاث مائة عام، أما عمر السمسرة نفسها فقيل نحو ستمائة عام[2]، وهي وقف خاص بمسجد صلاح الدين محمد بن علي (793هـ/ 1391م) والبناء من حجر الحبش الأسود، كما استعملت للأرضية أنواع من الحجر السابق، ويبدو واضحاً استخدام أحجار من عمائر سابقة على الإسلام ومن ذلك وجود أعمدة قديمة وقطع من النقوش الحجرية بالحائط قرب المدخل[3]. ويتألف المبنى من الناحية المعمارية من فناء كبير مربع طول

---

(1) يوجد في سوريا بناء يتشابه مع هذا البناء ويعرف باسم خان الكمرك «الجمرك» ويقع في منطقة الأسواق الرئيسية بناه الوالي محمد باشا حوالي سنة 982هـ/ 1574م وهو خان كبير فيه صحن مكشوف، يتوسطه مسجد سداسي الشكل مسقوف بقبة وتتوزع في داخله المحلات التجارية. وفي الطابق العلوي قاعات وأجنحة للسكن، كانت تقطنها في الماضي الجاليات التجارية الأجنبية ويتقدم الخان على طول واجهته الشمالية سوق متقن البناء تتوسطه قبة عالية عند باب الخان، شغلت زواياها بالمقرنصات وباب الخان واسع غني بالزخارف، أنظر عبد القادر الريحاوي، العمارة العربية الإسلامية، خصائصها، وآثارها في سورية، ص 232.

(2) Lewcook, R. op.cit, p. 286

(3) Ibid, p. 286

ضلعه تسعة أمتار تقريباً، يفتح إلى السماء (مكشوف) ومحاط ببائكة من طابق واحد، ويوجد خلفها مخازن للبن والقشر، أما الموازين فتقع عند البائكة الشمالية في مواجهة المدخل الرئيسي مباشرة، ويقع المدخل الرئيسي في الجانب الجنوبي. ويلاحظ أن العقود التي تتألف منها البوائك لها تيجان منحوتة متنوعة الأشكال مما يرجح أنها مأخوذة عن آثار قديمة. أما المدخل الثاني فيقع في الجهة الشرقية ويفتح على سوق صياغ الفضة الذي لم يعد يستخدم حالياً، أما عبوات القشر (البن) فتحفظ في مخازن. وهناك منصتان (مصاطب مرتفعة) مبنية بالحجر تجاور الموازين وعليها يضع الحمالون الأكياس وينتظرون دورهم للميزان، كما توجد بالمدخل الجنوبي وعلى يسار الداخل سقاية للشرب صغيرة، بها حوض صغير، والمبنى أقرب ما يكون للأبنية الرسمية ففيه تجمع الرسوم الحكومية المفروضة على البضائع واستمر هذا المبنى يلعب دور الجمرك طيلة العصر العثماني، أما الآن فيستخدم كمخزن، ويلاحظ أن الجانب الأيسر بعد المدخل عبارة عن بائكة تتألف من صف من العقود، أما الجهة اليمنى فتتألف من غرفة الحارس الذي يراقب كل من يغادر المبنى، ويخبر أصحاب الأكياس والأجولة بالخارجين لكي يتلافوا السرقة، وكان الحارس يتقاضي عن كل جوال نصف ريال كرسوم حفظ وحراسة[1]. وفي وسط الجانب الشمالي يوجد سلم واسع يؤدي إلى الطابق العلوي حيث توجد مخازن أخرى وبعض غرف المعيشة تحيط بالطابق الموجود أعلى البوائك. وهذا الطابق يحتوي على عدد من دورات المياه والمغاسل بالإضافة إلى بعض الحجرات الصغيرة التي تستخدم كمخازن، ويلاحظ وجود ظُلَلٍ في الفناء لكي يستريح الحمالون أسفلها.

وإلى جوار المنشآت السابقة نجد بعض المخازن المفتوحة والتي يطلق عليها سماسر وهي مخازن ذات أفنية مكشوفة وهي موجودة بصفة عامة في ضواحي الأسواق استخدم بعضها كمخازن للخشب وللجمال وأحياناً كانت تزود بغرف

(1) Ibid, p. 290

صغيرة لخزن البضائع ومن أبرز الأمثلة على ذلك سمسرة المتوكل[1].

وتوجد أيضاً مجموعة من المباني المخصصة لإقامة التجار والتي تشبه الفنادق، أما عن التصميم المعماري لهذه المباني فهي عبارة عن صفوف من غرف السكن تطل على فناء في الوسط، وفي هذه الغرف يمكن للتجار الإقامة للراحة وتناول الطعام والشراب. ومن أمثلة هذا النوع من المباني سمسرة الخان وتسمى أيضاً سمسرة المزين في حارة الصليحي وهي حارة قديمة، وكانت تعرف أيام العثمانيين باسم سوق النصارى لأن عدداً من اليونانيين والإيطاليين كانوا يعيشون فيها. ولهذا الفندق مدخلان من الجنوب والغرب، ولا سقاية بجوار مدخل الشارع من الجهة الجنوبية، أما الباب الغربي فإنه يستخدم لحيوانات المسافرين ولخزن الكميات الصغيرة من البضائع حيث كانت تخزن في فناء صغير يطل على ممرات توصل إلى حجرات النزلاء أو مخازن أسفل الممرات. أما المدخل الغربي فكان يفتح على الشارع الرئيسي للمدينة القديمة وتوجد على جانبي الباب الرئيسي مجموعات من الدكاكين الصغيرة، كما نجد مقاعد حجرية يجلس النزلاء عليها، كما يحتوي الفناء على مظلة لجلوس النزلاء في الطقس الحار، كما يوجد سلم في الركن الجنوبي الغربي يؤدي إلى حجرات النوم والحمامات بالإضافة إلى سكن صاحب الفندق أو المشرف عليه وهو عادةً ما يقع فوق المدخل[2].

وتعتبر المباني السابقة أكثر مباني السماسر حفظاً، ولا زال بعضها يستعمل في بعض وظائفه، بينما أغلق البعض الآخر، أو استعمل كمراكز للحرفيين. ولا يعني الوصف السابق إحصاءً عددياً لعدد السماسر الموجودة بقدر ما يشير إلى أبرزها وأكثرها حفظاً، ويوجد عدد آخر في حالة سيئة لا تسمح بدراسته والتعرف على وظائفه.

---

(1) Ibid, p. 291

(2) Ibid, p. 292

## ثالثاً: الدراسة التحليلية والمقارنة:

### الإدارة داخل السمسرة:

تعتبر السماسر منشأة تجارية ضخمة ومن ثم لا بد أن تدار بطريقةٍ دقيقة تكفل لها أداء وظيفتها على أكمل وجه، على أن المصادر التاريخية لم تعطنا وصفاً محدداً لطريقة إدارة السمسرة، إلا أننا من خلال المعلومات المتناثرة نستطيع أن نضع تصوراً لعملية إدارة هذه السماسر، بالإضافة إلى معرفة أهم الأشخاص الذين لهم صلة بهذه الإدارة.

ويأتي في مقدمة من يعملون بالسمسرة «السمسري» وهو صاحب البناء المعروف باسم السمسرة ويسمى المبنى باسمه في أغلب الأحيان، ويبدو أن مهمته هي الإشراف على إدارة السمسرة وتحصيل الرسوم المقررة على البضائع التي تخزن في السمسرة التي يملكها أو يشرف على إدارتها، ويشترط في السمسري الأمانة وعدم الخيانة وحفظ أموال التجار. وللسمسري الخرج (المال) المعتاد على المشتري، وما شراه صاحب صنعاء لبيته ليس عليه شيء[1]. ويبدو أن كل سمسري كان يحدد سعراً لدخول البضائع إلى سمسرته وسعراً لخروجها منه فعلى سبيل المثال نجد أن الخرج للسمسري فيما يتعلق بالبز الأبيض كان على الرابطة بقشة وللحمال بقشة[2].

ومما سبق يتضح أن السمسري هو الشخصية الرئيسية فيما يتعلق بالسمسرة وإدارتها باعتباره مالكاً لها أو مشرفاً عليها. ولذا كانت تخصَّصُ له حجرةٌ فوق المدخل ليستطيع من خلالها التحقق من سير العمل في السمسرة ومراقبة النظام بها. ويستطيع السمسري أن ينيب عنه شخصاً في إدارة السمسرة كل الوقت أو بعض الوقت، وتشبه شخصية السمسري إلى حدٍّ كبير شخصية الوكيل فيما يتعلق بالوكالات في مصر والشام، وتتشابه وظيفته أيضاً مع وظيفة

(1) حسين بن أحمد السياغي، قانون صنعاء «دراسات يمنية»، العدد العاشر 1982، ص 137.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

شيخ التجار أو شاهبندر التجار إلا أن شاهبندر التجار أو الوكيل كان موظفاً حكومياً في بعض الأحيان. والسمسري كان في العادة أحد كبار التجار ولذا كان يصرَّح له ببناء سمسرة متخصصة أو سمسرة لتخزين البضائع، إلاّ أن السماسر التي تقوم بجمركة البضائع ووزنها كانت تابعةً للحكومة بصفة دائمة والأمر نفسه كان متبعاً في مصر. فالجمارك كانت تمثل سلطة الحكومة ومن هنا كانت تابعةً لها، أما الوكائل فكان يسمح للأفراد من كبار التجار ذوي السمعة الطيبة والذين كان يثق بهم السلطان ببناء هذه المنشآت التجارية وإدارتها. ومن الوظائف الهامة التي لها علاقة بالسمسرة «شيخ السوق» أو «عاقل السوق» وقد يكون من أصحاب السماسر أو من غير أصحابها، ومن وظائفه ضبط أهل السوق أو السمسرة وتسلم أموال الغرباء والإشراف على الحراسة عند اجتياح المدينة[1].

ويشترط في شيخ السوق أن يتصف بالعدل، ويبدو أن كل نوع من البضائع كان له شيخ، فعلى سبيل المثال كان هنا شيخ سوق السلب، وشيخ لسوق الحنا، وشيخ لسوق الملح، وشيخ لسوق القشر (البن). ومن المعروف أن هناك علاقةً أساسية بين السوق والسمسرة، فكانت السمسرة بمثابة المبنى الإداري للتجار وكانت تتوسط السوق، ومن هنا كان لشيخ السوق دور في إدارة السمسرة، شأن دوره في الاشراف على السوق كله. ومن الممكن أن يكون شيخ السوق هو نفسه السمسري، ولكن في معظم الأحيان كانا شخصيتين. ومن وظائف شيخ السوق أيضاً تسعير البضائع، وتحديد أثمانها. ومن الوظائف التي عمل أصحابها في السماسر «الجلاب» وهو الشخص الذي يقوم باستجلاب البضائع إلى الأسواق والسماسر. وأحياناً يكون هؤلاء الجلاب من الأعراب، ولذا كان إذا ثبت عليه غش لا يسمح له باستجلاب بضائع، وإن كان من أهل المدينة استحق الحبس على الغش[2]. ومن الأشخاص الذين يقومون بالعمل في

(1) المرجع نفسه، ص ص 153 ـ 154.
(2) المرجع نفسه، ص ص 138 ـ 139.

داخل السمسرة أيضاً «الدلال» وهو الشخص الذي يتوسط بين البائع والمشتري ويحصل في مقابل ذلك على دلالة وهي أجرة ناتجة عما يبيعه من أي سلعة، وتقوم مهمته على إحضار البائع والمشتري ويناظر بينهم في كل سلعة تباع[1]. ويبدو أنه لم يكن يسمح للدلال ببيع أي بضاعة في داخل أو خارج السمسرة دون أن يطلع البائع والمشتري على ما باعه وألا يمنع من الدلالة لما يترتب عليه من الخيانة بين البائع والمشتري.. ويبدو أن الدلال لم يكن مسموحاً له بشراء السلع التي يقوم بالدلالة فيها، ومن المحتمل أن عملية الدلالة كانت تتم في «صحن» السمسرة باعتباره مكاناً واسعاً للمناظرة بين البائع والمشتري، كما أنه يسمح بتواجد عينات من البضائع المراد بيعها. ويبدو أن الدلال كان يتنقل بين غرف البائعين والمشترين في داخل السمسرة لإتمام الصفقات التجارية. ومن الشخصيات التي كانت تعمل بالسماسر «الكيالين» وهي طائفة يشترط فيها الأمانة وعدم الخيانة؛ فقد كان يعمل ـ على سبيل المثال ـ في السماسر المخصصة لبيع الحبوب عشرون نفراً «كيالاً»، وكانوا يقبضون الكيالة المعتادة على القدح: من الثُمن من البائع، ونصف الثُمن من المشتري. وكان من وظائف الكيالين الحراسة عند اجتياح المدينة، وكانت الحراسة تشمل حراسة الأبواب، إذا كانت هذه الأبواب في حاجة إلى إصلاح، وبقيت من غير تغليق وكان هؤلاء الكيالون يسمون «المعايرين» في بعض الأحيان[2]. ومن الشخصيات الهامة التي كانت لها صلة بالسمسرة شخصية «شيخ الشرطة» أو «شيخ الليل» وهو شخص يقوم على تحقيق العدل والأمان لكل عناصر السمسرة والسوق حسب قواعد الأحكام الشرعية، وكان له أعوان ينتشرون أثناء الليل لحراسة السماسر[3]. ومن الشخصيات الإدارية بالسمسرة «كاتب السمسرة» ويتضح من اسم وظيفته أنه شخص يهتم بإثبات ما يدخل من بضائع إلى السمسرة وما يخرج منها وذلك في دفاتر خاصة تحفظ بالسمسرة للرجوع

(1) المرجع نفسه، ص 135.
(2) المرجع نفسه، ص 139.
(3) المرجع نفسه، ص 146.

إليها عند الضرورة[1]. ويعتبر «أولاد السمسرة» أو «أولاد السوق» من العاملين الذين يقومون بتنظيف السمسرة بالكنس وحمل القمامة إلى البرية وكانوا يعرفون أيضاً باسم «شقاه الكيالين»[2]. أما فيما يتعلق «بحارس السمسرة» فكان شخصاً يعهد إليه بحراسة مدخل السمسرة والتحقق من شخصية الداخلين إلى السمسرة أو الخارجين منها والقيام بتفتيشهم[3]. و«الحمالون» هم مجموعة من الأشخاص الذين كانوا يقومون بحمل البضائع من خارج السمسرة إلى داخلها أو بالعكس وكان لا يجوز أن يعمل حمال داخل السمسرة إلاّ من خلال ضمان واضح من قبل «عاقل الحمالين»، ويُلزم كاتب السمسرة بكتابة التزام ضماني بحضور الحمال والعاقل، ويحفظ هذا الالتزام عند السمسري[4]. وقد حدد القانون ما يحصل عليه هؤلاء الحمالون في كل سمسرة من أجر مقابل ما يحملونه، فعلى سبيل المثال كانت أجرة معارة التبن (حمل التبن) بقشة واحدة، وأجرة حمال «التنباك» أربع بقش من البائع ومن المشتري. وكانت أجرة الحمال الذي يحمل من حلقة القشر والسمن إلى السماسر بقشتين، وأجرة الحمال من الحلقة إلى سوق العنب وسمسرة محمد بن حسن بقشتين، وأجرة من يحمل من الحلقة إلى سمسرة السليط وسمسرة «الصورعة» وسمسرة «المسحاة» على كل عدلة بقشتين ونصف. ويعمل في السماسر أيضاً مجموعة من «السكائبيين» وهم مجموعة من العمال الذين يقومون بحمل الماء من خارج السمسرة إلى داخلها وكانوا يحصلون على أجر محدد تبعاً للمسافة التي يقطعها أحدهم وكان يعمل أحياناً باليوم أو الأسبوع أو الشهر[5]. وتُعتبر شخصية «المحتسب» من أهم الشخصيات التي لها صلة بالسماسر وبالأسواق بصفة عامة، ويبدو أنه كان يتعهد الناس في أسواقهم ويتفقد مكاييلهم وموازينهم، وما يتبايعون به فيما بينهم، ويحملهم على اتّباع الحق ولا يظلم

---

(1) لا زالت شخصية الكاتب من الشخصيات الهامة في إدارة الوكالات التجارية حتى الآن.

(2) السياغي، المرجع السابق، ص 139.

(3) المرجع نفسه، ص 139.

(4) المرجع نفسه، ص ص 142 ـ 143.

(5) المرجع نفسه، ص 143.

الباعة أو المبتاعين وكان على الوالي الاستعانة بخيار المحتسبين[1].

**تصميم بناء السماسر:**

بنيت السماسر بتصميم يسمح بوجود فناء مركزي تدور حوله بقية أجزاء المبنى، وقد تكرر هذا التصميم في معظم المدن اليمنية التي بنيت بها سماسر مثل صنعاء، والحديدة، وعدن، زمان، تعز[2]، وكان الطابق الأرضي يخصص مرابطَ للحيوانات (إسطبل) وعادة ما تبنى كتل ثلاثية أو ثنائية الأضلاع تربط فيها الحيوانات، وهي قريبة من مجموعة الحجرات الصغيرة في الطابق الأول والتي كانت مخازن في معظم الأحيان. ووجدنا في معظم السماسر «طابق مسروق» يعلو الطابق الأول ويظهر من داخل السمسرة ولا يظهر من الخارج، ويوصَلُ إليه بواسطة درج داخلي. وكانت الحجرات العلوية من الطابق الثاني والثالث تخصص لسكنى التجار، وهذه الحجرات كانت عبارة عن مساحات صغيرة مربعة مغطاة بقباب ضحلة، تُضاء بواسطة فتحات صغيرة في السقف حيث كانت تنفذ أشعة الشمس للداخل المظلم، أو عن طريق نوافذ مفتوحة، على الخارج أو على الفناء. ويلاحظ أن مبنى السمسرة من الداخل كان عبارةً عن ثلاثة مستويات تطل على الصحن الداخلي بواسطة بلكونات (شرفات) مسقوفة على هيئة بائكة. ويتصل بتصميم السمسرة وجود بعض الأجزاء المعمارية المخصصة للخدمات مثل أدوات المياه والمغاسل التي كانت توجد

---

(1) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي، اليمن في ظل الإسلام، القاهرة سنة 1982، ص 255.

(2) لا تزال أجزاء من سماسر مدينة تعز قائمة حتى الآن، ولكنها في حالة سيئة من التهدم، وقد أشارت المصادر التاريخية إلى قيام علي بك أمير تعز في عهد مراد ببناء سمسرة شرقي مدينة تعز على يسار الداخل من الباب الكبير، وجعل فيها أربعةً وستين مسكناً على طبقتين، الطبقة السفلى مخازن والطبقة العليا مناظر ورواشين، وعين أحد القضاة وأحد الكتاب، وعين لكل منهما راتباً معيناً يصرف كل شهر وذلك من إيرادات هذه السمسرة أيضاً، أنظر الموزعي، الإحسان في دخول اليمن تحت عدالة آل عثمان، ص 20، 25؛ والسيد مصطفى سالم، الفتح العثماني لليمن، ص 477. وفي مدينة ذمار لا زالت بقايا عدد من السماسر قائمة مثل سمسرة زيد المعطب وسمسرة حجيرة، وسمسرة قائد، وسمسرة بطين، وسمسرة بيت قشطة، وسمسرة عسل والملهوف وكلها في حالة سيئة اليوم.

في أماكن بعيدة نسبياً عن أماكن سكن الناس (جهة الشرق) كما كانت بعكس اتجاه الرياح، وفي الجزء الغربي من السمسرة توجد المطابخ التي كانت تقدم وجبات ساخنة في «أحواض» حجرية صغيرة. كما كان يوجد بكل سمسرة حوض يُملأ بالماء، ويجدَّد باستمرار لشرب الدواب. وفي أغلب السماسر توجد ظُلَلٌ يستريح تحتها الحمالون في الفناء، كما زود الصحن بعدد من المقاعد الحجرية؛ وبخاصةٍ بالقرب من المدخل وخاصة في السماسر التي تقوم بوظيفة الجمارك. وهكذا نلاحظ أن السمسرة كان مبنى يشتمل على أجزاء كثيرة إلاّ أنها كلها وفقاً لتصميم معماري يتيح لها تأدية وظائف مختلفة في وقت واحد في سهولة ويسر.

## تشكيل الحوائط الخارجية للسماسر:

**المداخل:** تعتبر مداخل السماسر بصفة عامة من المداخل البسيطة بالقياس لحجم مباني السماسر. تتألف المداخل من عقود تدور حول فتحة المدخل. ووجد في بعض الأحيان أكثر من مدخل للسمسرة الواحدة، وذلك تبعاً لمساحة هذه المباني. ويلاحظ أننا لم نعثر على مدخل بارز لأي سمسرة سواء أكان ذلك في صنعاء أو غيرها من المدن اليمنية الأخرى، وذلك تبعاً لمساحة هذه المباني. ويلاحظ أن معظم هذه المداخل كانت تؤدي إلى الفناء مباشرة، وكان المدخل في العادة من الحجر. ومما هو جدير بالذكر أن الكثير من مداخل السماسر حولت إلى محلات تجارية، أو كانت تقسم لقسمين قسم يترك مدخلاً والآخر يحول إلى دكان. أما الباب نفسه فهو من الخشب، وكانت تتوسطه خوخة[1] للاستعمال اليومي دون حاجة إلى فتح

(1) خوخة وتجمع على خوخ، وهي المخترق بين شيئين وسواء بين دارين أو بين طريقين، كما تطلق على كوة إدخال الضوء إلى البيت وتدل في العمارة المملوكية على باب صغير من الباب الكبير للمبنى للاستعمال اليومي دون حاجة إلى فتح الباب الكبير. ويقال خوخة حجر، إذا كانت في الحائط وقد تكون الخوخة في درقة باب ولا تتسع إلاّ لمرور فرد واحد؛ أنظر محمد محمد أمين، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية، القاهرة سنة 1990، ص 43.

الباب الكبير.

**الفتحات والنوافذ:** تعددت أشكال الفتحات والنوافذ في الجدران الخارجية للسمسرة، فعلى سبيل المثال ظهر منها ما يشبه فتحات السهام (المزاغل) وخاصة في الطابق الأول من السمسرة، كما ظهرت أيضاً أنواعٌ أخرى من المزاغل عبارة عن فتحات مستطيلة أو مربعة وكانت هذه الفتحات في الطابق الأول. وبالنسبة للنوافذ التي وجدت في الطوابق العليا فقد كانت ذات أشكال مختلفة من النوافذ المستطيلة التي تعلوها قمريات (فتحات دائرية) كما ظهرت أيضاً نوافذ مستطيلة، وبعضها كان يبرز عن سمت الجدار ويكون شكل أشبه بالمشربيات في العمارة الإسلامية في مصر. كما ظهر في بعض السماسر نوع من الفتحات الثلاثية اثنان منها في مستوى واحد، وتعلوها واحدة في مستوى أعلى. ويتكرر هذا الشكل على مسافات متباينة في البناء، لتشكل هرماً. ولقد تنوعت أيضاً أشكال النوافذ التي تطل إلى الداخل، ولكن معظمها كانت نوافذ مستطيلة تعلوها نوافذ أصغر.

**المادة الخام المستعملة في البناء:**

استعمل الحجر بكثرة واضحة في عمليات البناء وخاصة فيما يتعلق بالطابق الأول من المباني، ومن المعروف أن الأحجار كانت من المواد التي توافرت بكثرة في اليمن نظراً لتوافر الجبال البركانية. على أن بعض السماسر قد استخدمت في بنائها أحجار رملية، ويلاحَظ أن الطوابق العليا، كان يُستعمل في بنائها الطابوق، كما كان يستعمل الطوب الأجر في الزخارف التي تعلو هذه السماسر.

**العلاقة بين الوظيفة وعمارة السمسرة:**

لفظ سمسرة كان يطلق على كل المنشآت التجارية في اليمن، على أن تحليل وظيفة كل منشأة على حدة أوضح لنا أن لفظ سمسرة كان مفهوماً عاماً لعديدٍ من المنشآت التجارية ذات الوظائف المتنوعة. فعلى سبيل المثال كان يستعمل في الدلالة على الخان أو الفندق؛ وقد أشار المؤرخ ابن رستة إلى العديد من الخانات التي كانت تخدم المسافرين على الطرق. كما عرفت اليمن نمطاً آخر من أبنية الخدمات التجارية يعرف باسم المقاهي، ويتركز هذا النوع من المنشآت في مناطق تهامة وكانت تزود بسرائر لنوم المسافرين. كما

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

وجدت أيضاً منشآت تعرف باسم «الديمة» وهي غالباً مبنى مجاور لضريح وليٍّ أو شيخ وغالباً كان هذا المبنى عبارة عن شكل معماري مبني بالحجر وكان سقفه عبارةً عن قبة بسيطة. كما وجدت سماسر لضبط وتنظيم البضائع، أي أن المنشأة المعمارية كلها كانت عبارة عن مبنى مخصص لوزن البضائع مثل سمسرة الزبيب وسمسرة القشر أو البن، كما وجد أيضاً نوع من السماسر عبارة عن مخازن للبضائع مثل مخازن الخشب والجمال ومثال ذلك سمسرة المتوكل. كما وُجد نوع من السماسر عبارة عن فندق لإقامة التجار الغرباء مثل سمسرة المزين. وتشير المصادر إلى أن عدداً كبيراً من اليونانيين والإيطاليين اعتادوا أن يعيشوا فيها. وأمر طبيعي أن يختلف التصميم المعماري الداخلي للمنشأة التجارية تبعاً لوظيفتها. فعلى سبيل المثال كانت المباني المعروفة باسم الخان صغيرة الحجم نسبياً مزودة بالماء لسقاية الإنسان وسقاية الدواب المصاحبة له، بالإضافة إلى عدد من الغرف لنوم هؤلاء النزلاء، كما تشابه مبنى الخان مع نوع من المباني يعرف باسم «مطرح» وهو عبارة عن منزل بسيط مخصص لإقامة النزلاء من المسافرين من التجار وغيرهم. أما السمسرة التي تخصص لتخزين البضائع فحسب فعبارة عن فناء واسع مكشوف مزود بمجموعة من المخازن الفرعية. أما الفنادق فكانت عبارةً عن صفوف من غرف مخصصة للسكن في مستوى مرتفع على فناء أوسط. أما السماسر التي كانت مخصصة لوظيفة الجمركة أو لوزن البضائع فكانت عبارة عن فناء كبير مربع يفتح إلى السماء ومحاط ببائكة من دور واحد، وكانت مزودةً بمنصات (مصاطب) platforms مبنية بالحجر، وكانت مجاورة للموازين، وعليها يضع الحمالون أحمالهم من البضائع. وأما السماسر التي كانت تستخدم كمخازن للبضائع فكانت عبارةً عن ساحات مقسمة إلى غرف تستخدم لخزن وحفظ البضائع.

وهكذا كان لفظ سمسرة يعني أشكالاً متنوعة من العمائر ذات الوظائف المختلفة ولكنها كلها كانت تتعلق بالتجارة والتجار، على أن أبرز أبنية السماسر وأكبرها هي تلك التي تجمع في داخلها البضائع والتجار من بائعين ومشترين بالإضافة إلى الدواب التي يصحبونها.

## مشكلة التأريخ:

تُعد مشكلة تأريخ المنشآت التجارية اليمنية في العصر الإسلامي من المشاكل الصعبة التي تواجه من يقوم بالبحث في هذا الموضوع، وربما تكمن المشكلة في عدم وجود لوحات تأسيسية تشير إلى تاريخ البناء أو صاحب البناء، كما تكمن المشكلة في أن هذه المنشآت التجارية كانت تستعمل في كل العصور وبالتالي كانت تتعرض للإضافة والترميم المستمر ومن هنا كان البناء الأصلي يختفي باستمرار ويصبح جزءًا من بناء أكبر يرجع إلى عصور مختلفة، على أن هناك إشارات تاريخية إلى بناء بعض السماسر مثل سمسرة معمر التي قيل إنها بنيت بواسطة الملكة أروى، وسمسرة المقاهوي التي قيل إنها من بناء الإمام يحيى، وسمسرة العنب في حارة الجامع وتسمى بسمسرة يحيى بن قاسم الفوداني، وكانت هبةً ووقفاً خاصاً لأحمد بن الإمام المنصور الذي مات سنة 1006هـ/ 1597م. وأما سمسرة محمد بن أحسن والتي آل ملكها إلى أمير من بيت القاسم هو السيد محمد بن حسين 1054هـ/ 1644م وبالنسبة لسمسرة المجة فقد استخدمت منذ أكثر من ثلاثمائة سنة (أي في فترة الدولة القاسمية). وأما سمسرة الميزان فهي وقف خاص لمسجد صلاح الدين محمد بن علي المتوفّى عام 793هـ/ 1391م وقيل إن المدخل يرجع إلى نحو ثلاثمائة عام والأرضية تعود إلى عصر حميد الدين (الدولة القاسمية). أما سمسرة الزين فترجع إلى العصر العثماني.

ومما سبق يتضح أن ظاهرة بناء السماسر ترتبط بالنشاط التجاري لليمن وهو نشاط مستمر منذ العصور السابقة على الإسلام إلى العصور الإسلامية بمراحلها المختلفة ومن هنا بقيت مباني السماسر في حالة استعمال مستمر وكذلك حوت إضافات وترميمات مستمرة.



# أثر الحروب في المجال الضرائبي

إبراهيم القادري بوتشيش

إذا كان للحروب أثر على العديد من الواجهات، فإن أثرها في المجال الضريبي يبدو أكثر وضوحاً، خاصةً بالنسبة لتاريخ المغرب في العصر الوسيط، حين كانت الدولة أكثر جنوحاً نحو الحرب والجهاد، وهو ما كان يتطلب سيولةَ الضرائب باستمرار لتدعيم اقتصاد الحرب أو ابتكار جبايات ومكوس جديدة نعبر عنها بـ «ضرائب الحرب». لذلك ننطلق في هذه الورقة من بحث العلائق، بين مكونات الدولة المغربية الوسيطية ومسألة تصعيد الضرائب، متخذين نموذج الدولة المرابطية حقلاً لإجراء عملية اختبارية مجهرية، مسترشدين في ذلك ببعض النظريات الخلدونية التي تشكل مرجعية هامة في هذا الصدد، بل تفيد بامتياز في ملاحقة هذه الظاهرة السوسيو ـ سياسية.

لقد حلل ابن خلدون مكونات الدولة المغربية في العصر الوسيط انطلاقاً من مقاربات متعددة تتلخص في العصبية القبلية والدعوة الدينية، غير أن أهم تحليل في منظومته الفكرية وهو بصدد الحديث عن القبائل التي تدخل حسب تصوره في عداد «الأمم الوحشية الساكنين بالقفر»[1] هو طابع الغزو الذي يؤطر توجهات أفرادها «لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم»[2]، ومن ثم فقد ربط بين الهدف الذي ينشأ في رحم القبيلة «الغازية» منذ التكوين، أي خلال الطور القبلي، والوسيلة التي توظفها، فخلص إلى مقولته

---

(1) ابن خلدون: المقدمة. تحقيق عبد الواحد وافي، طبعة 1952، مطبعة لجنة البيان العربي، ج 2، ص 653.

(2) نفس المصدر والصفحة.

في الربط بين العمل العسكري للقبيلة ووجودها المادي، وهو يقدم بهذه الأطروحة مقاربة هامة تشكل مادة دسمة للتحليل التاريخي المعاصر. فالقبائل المغربية التي أسست دول مغرب الحقبة الوسيطية قامت على بنية اقتصادية تعتمد على مداخيل الغزو والحروب في إطار عمليات الجهاد. ولم تكن دولة المرابطين سوى نسخة من هذا النسق الاقتصادي. وحسبنا أنها اعتمدت في مواردها على الغنائم والخراج والجزية، ومصادرة أراضي من اعتبروا كفاراً، لذلك أصبحت الحروب تشكل جزءًا من كينونتها. فبمجرد خفوتها وانطفاء حماس الجهاد، تتقلص موارد بيت المال، وبتقلص هذه الموارد تلجأ إلى المصادرات وابتداع ضرائب جديدة. هذا النمط الذي يشكل نقطة أساسية في المقولات الخلدونية، هو ما أسميناه في إحدى الدارسات باقتصاد المغازي[1].

إن اقتصاد المغازي الذي نود من خلاله تفسير المسألة الضريبية يتميز بقوته خاصة في أوج الفتوحات عندما تكون الدولة في طور البداوة مع ما يغمر القبيلة المؤسسة لها من حماس ديني. لكن هذا الاقتصاد يتميز ببنية فوقية هشة لا ترتكز على جذور عميقة أو بنية تحتية اقتصادية صلبة. إنه اقتصاد قوي ظرفياً، لكنه معرض لهزات قد تؤدي إلى التحول من قمة الازدهار إلى أدنى درجات الانحطاط في فترة وجيزة، لأنه يقوم على قوى حربية غير قابلة للاستثمار (غنائم، خراج، جزية، ضرائب، مصادرات) أكثر مما هو قائم على قوى اقتصادية ثابتة (زراعة، تصنيع، تجارة).

لقد انطلق المرابطون في الطور الأول من بناء الدولة من الصحراء لتوحيد المغرب والأندلس. وأثناء عمليات التوحيد، وجدوا أمامهم ثروات اقتصادية «جاهزة» تجلت في الغنائم كالسهول والمراعي والإبل والأموال التي انتزعوها من الدول الزناتية المنهارة أو الذهب الذي استحوذوا عليه من ممالك

---

(1) أنظر إبراهيم القادري بوتشيش: الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين. أطروحة قدمت لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، 1991: (مرقونة)، ج 1، ص 191 ـ 194.

السودان. لكن الحكم المرابطي لم يوظف هذه الغنائم في مشاريع استثمارية لانه ظل طيلة هذه الفترة عاجزاً عن الاستثمار بحكم أن عمليات التوحيد وبناء الدولة المركزية لم يكن قد تَمَّا بعد.

أما في الطور الثاني الذي تم فيه تأسيس الدولة وتحقيق المركزية السياسية، فإن المرابطين وجدوا أنفسهم في مرحلة «تحصيل ثمرات الملك» على حد تعبير ابن خلدون[1]، وهي مرحلة ترفيه استهلاكية تستنزف فيها الدولة الموارد الحربية بسبب انغماسها في الملذات والبذخ والتفنن في مباهج الحضارة. لذلك سرعان ما تنضب تلك الموارد، ولم يكن مقدراً لها غير ذلك لأنها موارد غير استثمارية، وبالتالي غير قابلة للنمو. وبقدر ما تضخمت حملت في جوفها بذور فنائها. وحسبنا دليلاً على ذلك ما عرفته هذه المرحلة من انقطاع موارد الغنائم بسبب تفوق القوى المسيحية اقتصادياً وحربياً، مما أوقع الدولة في أزمة، فالتجأت لحلها إلى وسيلة أخرى تتمثل في تعويض هذه الموارد بفرض المكوس الجائرة على الرعايا كما سنفصل، وقد تمخض عن ذلك انقباض الرعايا عن العمل. وكلما فرغ بيت المال، حاولت الدولة ملأه من جديد بواسطة الضرائب لإنفاقه من جديد على نفس المشاريع العسكرية، ومن هنا تبرز علاقة الضرائب باقتصاد المغازي القائم على الحرب والجهاد.

ولتقريب المرجعية التي انبثقت منها مسألة الضرائب، لا بد من الإشارة إلى أثر اقتصاد المغازي في البنية السياسية للدولة المرابطية. فبديهي أن ينعكس هذا النمط الاقتصادي على بنيتها وهياكلها السياسية ليفرز نموذجاً يمكن أن نطلق عليه تعبير «دولة المغازي» التي هي دولة عسكرية في المقام الأول. فالمرابطون من أصناف القبائل التي «جعلت أرزاقها في رماحها»، وقد نشأوا في مهاد المعارك القبلية، لذلك كان طبيعياً أن تكون معظم مشاريعهم عسكرية. ولعل تتبع تاريخهم يثبت أنهم ظلوا يمتشقون الحسام إلى آخر لحظة من عمر دولتهم. وإلقاء نظرة على المناصب الهامة في الدولة يؤكد طبيعتها العسكرية[2]، لذلك

(1) المقدمة، ج 2، ص 493.

(2) أنظر أطروحتنا السابقة الذكر، ص 222 ـ 224 وهو ما وثقناه بالنصوص.

كان النظام الذي أقامه المرابطون نظاماً عسكرياً ترك أثره في علاقة الدولة بالرعية.

وقد اختلفت هذه العلاقة حسب الأطوار والمراحل التي مرّت بها الدولة. ففي طور التأسيس، ونظراً لروح البداوة التي ظلت السمة الغالبة عليها، وما تبع ذلك من تقشف في النفقات العامة، وحرص على التقاليد القبلية المساواتية، ظلت علاقة الدولة بالرعية «مشاركة ومساهمة» حسب تعبير ابن خلدون، فاتسمت بالرفق والتسامح لأنها صادرة عن الخلال الحميدة التي هي نتائج البداوة[1]، ولأن الغنائم وموارد الغزو والحروب كانت لاتزال فائضاً على بيت المال، لذلك سعت الدولة في هذه المرحلة «إلى كسب القلوب»[2]، وهذا ما يفسر إلغاء الضرائب غير الشرعية، والتخفيف من الاعباء على السكان، وهو ما تعكسه روايات المؤرخين حول تقوى يوسف بن تاشفين وابنه علي الذي قضي جزءًا من عهده مغترفاً من سياسة «كسب القلوب». لكن خلال الشطر الثاني من حكمه، وبسبب انقطاع موارد اقتصاد المغازي ودخول الدولة مرحلة الترف مع ما تتطلبه هذه المرحلة من إسراف وتبذير، بدأت علاقة الدولة تتشدد مع الرعية خاصة في الميدان الجبائي، وهذا ما يفسره قول أحد المؤرخين[3]: «وملك الملثمون بلاد الأندلس في ظل وقعة الزلاقة مدة، وجاهدوا أطراف العدو صدراً من دولتهم، ثم أدبروا فأخلدوا إلى الراحات والبطالات وفساد الأعمال والنيات، وكثر ظلمهم وحيفهم». وكان طبيعياً أن تقل في هذه المرحلة موارد بيت المال نظرا للإفلاس الذي أصاب الدولة بسبب دخولها مرحلة الترف فالجيل الثاني من المرابطين لم ينهج سلوك الجيل الأول في الزهد والتقشف، بل ترفع أمراء هذا الجيل عن بداوتهم، وصاروا يميلون إلى حياة الدعة والترف،

---

(1) أنظر ما ذكره الحضرمي الذي عاش في مرحلة التأسيس وشغل منصب القضاء للأمير أبي بكر بن عمر «وقد قالوا: العدل يزيد السلطان في علوه وينصره على عدوه»: الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق سامي النشار، طبعة الدار البيضاء، 1981، دار الثقافة، ص 107.

(2) ابن خلدون: م.س.، ج 2، ص 445.

(3) المواعيني: ريحان الألباب وريعان الشباب. (مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 2647)، ص 390.

ويبسطون أيديهم في البذل والعطاء لحاشيتهم وجندهم المرتزق، وينفقون على بلاطاتهم الأموال الباهظة. وهذا ما يؤكده قول ابن خلدون [1] بأن «الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته». لذلك لم يكن غريباً أن ينصح الفقهاء علي بن يوسف بعدم الاقدام على بنيان سور مراكش لأن «المجابي ضعيفة»[2].

ولمواجهة هذا النقص في المداخيل، اشتط هذا الأمير في فرض مغارم غير شرعية، وأحدث دواوين جديدة لبيت المال إذ أصبح القائم بشؤونه يدعى «الخازندار» في الأندلس[3] و«المشرف» في المغرب، وهو الذي يشرف على العوائد والمكوس[4]، واستقدم الجباة من إسبانيا لاستنزاف الرعايا دون رحمة[5].

وإذا كانت طبيعة دولة المغازي تفرض نفقات تزيد من إرهاق بيت المال، وما ينجم عن ذلك من تصعيد في الضرائب، فإنها على الصعيد الخارجي كانت تتطلب نفقات عسكرية باهظة أفقرت ميزانية الدولة. فاشتداد شوكة نصارى الأندلس وتكتلهم من جهة، وصلابة عود الحركة الموحدية من جهة أخرى، أجبر الأمير المرابطي علي بن يوسف على مضاعفة النفقات العسكرية، الأمر الذي أسفر عن فراغ خزينة الدولة. وفي هذا الصدد تذكر إحدى الرسائل التي كتبها هذا الأمير إلى ابنه أبي بكر: «فهذا وقت بذل النفوس فضلاً عن الأموال التي

(1) المقدمة، ج 2، ص 480.

(2) ابن عبد العظيم الأزموري: بهجة الناظرين (مخطوط الخزانة العامة بالرباط ـ قسم الوثائق، رقم ج 377، ورقة 15 الوجه الثاني).

(3) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، القاهرة، 1974، ج 1، ص 415.

(4) حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: عصر المرابطين والموحدين، طبعة 1980، مصر، ص 188.

(5) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة، 1983، ج 24، ص 282.

تدخر لحاجات الرجال»[1]. وعبارة «حاجات الرجال» لا تعني إلا الحرب والقتال. كما كلف الإنفاق على الأسطول المرابطي لمواجهة نظيره المسيحي وتأمين سواحل المغرب الأقصى والأندلس كثيراً من النفقات لتشييد السفن وتجهيزها[2].

أما عن أثر حرب المرابطين مع الموحدين على خزينة الدولة وبالتالي على تصاعد الضرائب، فابن الأحمر[3] يذكر أن الأمير علي بن يوسف استدعى ابنه تاشفين من الأندلس بمن كان معه من الجنود لمواجهة الموحدين «فهزموهم أربعين هزيمة حتى فرغت أموال المسلمين على قتالهم». ويؤكد مؤرخ آخر[4] أنه أنفق كل ما في بيت المال لوضع حد لهم، بينما تذكر رواية ثالثة أنه خلال المعارك التي دارت رحاها بين الطرفين، امتنع الرعايا عن دفع الضرائب، مما زاد في نضوب الخزينة[5].

فضلاً عن ذلك، ازدادت حاجة الدولة لبناء الأسوار والحصون لدرء خطر الموحدين والخطر النصراني. فعلي بن يوسف أنفق في بناء سور مراكش سبعين ألف دينار من الذهب لردع المهدي بن تومرت[6]. ويكمن تصور جسامة هذه النفقات إذا علمنا أن الملثمين أسسوا مدينةً دفاعيةً هي مدينة تاودا «ليملكوا منها جبل غمارة لتتابع نفاقه عليهم»[7].

إن طبيعة دولة المغازي تجنح نحو التبذير والإسراف في الكماليات من

(1) محمود مكي: وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، سنة 1959 ـ 1960، ص 169.
(2) حسن علي حسن: م.س.، ص 210.
(3) بيوتات فاس الكبرى، طبعة الرباط، 1972، ص 20.
(4) مؤلف مجهول: الحلل الموشية. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء، 1979، ص 81 ـ 82.
(5) الزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. تونس، 1289هـ، ص 5.
(6) الطيبي: جوانب من النشاط الاقتصادي في المغرب في القرن 6هـ. مجلة البحوث التاريخية، ع 2، يونيه 1984، ص 470.
(7) ابن القطان: نظم الجمان، تحقيق محمود مكي، طبعة تطوان ـ المطبعة المهدية، ص 107.

جهة، وتخصيص حصة الأسد من ميزانيتها للمشاريع الحربية، لذلك غالباً ما يتمخض عن سياستها تلك أزمة مالية خانقة، وهو ما يجعلها تمطط دائرة الابتزاز الاقتصادي في محاولة لتجاوز العجز الذي ينخرها وتوفير الرصيد الذي يضمن لها الاستمرار في مشاريعها العسكرية، لذلك غالباً ما تسعى إلى فرض ضرائب ومكوس مجحفة على الرعية، وهذا ما وقع للمرابطين الذين أعطوا الفرصة للموحدين ليكيلوا لهم التهم ويعتبروهم نموذجاً صارخاً للظلم، والابتزاز في المجال الجبائي(1).

تلك هي المرجعية التي يود الباحث أن يؤطر فيها المسألة الضريبية في عصر المرابطين، فمعظم هذه الجبايات ارتبطت باقتصاد المغازي الذي يخدم أهداف الدولة في توسيع رقعتها عن طريق القوة العسكرية وضمان سيولة الغنائم.

وقبل التعرض لمختلف الضرائب المرتبطة بتوجهات الدولة في الميدان العسكري، من المفيد الإشارة إلى أن الوجهاء والأعيان كانوا معفَين من أدائها. فالجاه والقرابة والشرف كلها مواصفات لعبت دوراً في إعفاء بعض الأشخاص والبيوتات الكبرى من الجبايات. أما العوام الذين افتقروا إلى هذا السند أو ذاك، فلم يكن لهم خيار آخر غير أدائها طائعين أو مكرهين. وفي هذا السياق نعثر في إحدى رسائل ابن أبي الخصال(2) على شهادة صريحة بأن العامة كانوا يؤدون الضرائب دون غيرهم من الطبقات الاجتماعية الأخرى، وعلى الخصوص فئة الأعيان والوجهاء. وعلى كل حال فما هي الضرائب التي استأسد المرابطون في جبايتها لإنجاح مشاريعهم العسكرية؟

(1) البيدق: أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط 1972، ص 21؛ ابن عذاري: البيان المغرب، القسم الموحدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، طبعة بيروت، الدار البيضاء، 1985، دار الثقافة، ص 37.

(2) ابن أبي الخصال: رسائل ابن أبي الخصال (ميكروفيلم الخزانة العامة بالرباط، رقم 15)، رسالة 81، ورقة 42، وهي رسالة لأحد أصدقاء أبي يحيى بن ورقة. ومما جاء فيها: «فأصبحت محاشى من المحاشاة في المراعاة، أعامل في المغرم معاملة السواد...».

تتضارب روايات المؤرخين فيما يتعلق بتحديد الضرائب. فالمؤرخون الذين عاشوا في كنف الدولة الموحدية تحدثوا بإسهاب عن المكوس الجائرة التي فرضتها الدولة المرابطية، فاستنزلوا عليهم اللعنات، ونعتوهم بالظلمة وأكلة السحت، في حين خفت هذه النبرة العدائية لدى المؤرخين الذين عاشوا في العصر المريني. وفي هذا المنحى ذكر ابن أبي زرع[1] وهو مؤرخٌ عاش في عصر بني مرين ـ أن المرابطين لم يفرضوا أي ضريبة باستثناء الزكاة والعشر. غير أن هذا المؤرخ لم يكن موضوعياً حين عمم حكمه على الفترة المرابطية برمتها. وحسبنا أنه عاد في موضع آخر ليكشف أن حكمه هذا لا ينطبق إلا على الأمير يوسف بن تاشفين[2] الذي تجمع معظم الروايات أنه لم يفرض سوى الضرائب الشرعية «مما أوجبه حكم الكتاب والسنة من الزكوات والأعشار وجزية أهل الذمة وأخماس الغنائم»[3]، وانساق وراء هذا الحكم معظم الدارسين المحدثين.

ويخيل إلينا أن العمل الجهادي ليوسف بن تاشفين أعمى المؤرخين، فخلطوا بين إلغائه بعض المغارم الجائرة التي سادت في عصر الطوائف بالأندلس وعصر الدويلات الزناتية بالمغرب، وما قام به من محاولات لإرجاع تلك المغارم نفسها وإن لم تكن بذات الحجم السائد سابقاً. فرغم ما وصف به من ورع وتقوى، فثمة نصوص تؤكد أنه فرض مكوساً جديدة غير شرعية[4]. ولا شك أن مشاريعه الحربية

(1) الأنيس المطرب: طبعة الرباط، 1973، دار المنصور، ص 167.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق أحمد مختار العبادي وإبراهيم الكتاني، طبعة البيضاء، 1964، ج 3، ص 234؛ ابن أبي دينار: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، طبعة تونس، 1286هـ، ص 104؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس، طبعة الرباط، 1973، دار المنصور، ق 2، ص 545.

(4) ابن العربي: ترتيب الرحلة في الترغيب للملة، (مخطوط الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق، رقم ك 1275 ضمن مجموع) ص 184؛ مارمول: إفريقيا. الترجمة العربية، الرباط، 1984، ج 1، ص 329. ويقول بخصوص هذه المسألة، ص 329: «ظل يتعاطى ملذاته ويستغل شعبه بالضرائب لإرضاء خلاعته».

جعلته يبدع نوعاً جديداً من الضرائب كضريبة المعونة[1] التي سنفصلها في حينها.

ومنذ العقد الثاني من القرن السادس الهجري بدأت القوى النصرانية تجنح نحو التكتل، فاشتد عودها وشرعت في عمليات الاسترداد الهجومي، لذلك أصبحت موارد اقتصاد المغازي تسير نحو النضوب خاصة الغنائم والخراج والجزية في الوقت الذي دخلت فيه الدولة المرابطية مرحلة الترف بعد أن غزتها مدنية الأندلس، لذلك احتاجت إلى المزيد من المداخيل، فلم تجد وسيلة لتنفيذ خطتها سوى اثقال الرعية بالضرائب والمكوس، ناهيك عما دهمها في هذه المرحلة من أخطار داخلية. ولم تعد الحروب مربحة كما كانت من قبل، بل أصبحت دفاعية تستلزم الأموال[2]، وهذا ما جعل الدولة تتفنن في ابتكار كل الوسائل لامتصاص الضرائب من عامة المدن والبوادي على السواء، حتى أن هؤلاء صاروا يسمونها «حق السلطان»[3]. وللعبارة مغزى ودلالة تعكس أنها كانت تنفق لحساب الأمراء، لا لحساب المشاريع المجتمعية.

ولتعويض الإفلاس الذي نجم عن النفقات العسكرية، ذهبت الدولة المرابطية إلى ابتداع ضرائب جديدة على التجار والزراع كضريبة القبالة التي وكلت الدولة للمتقبلين حق جبايتها بالقوة من المزارعين. وقد ندد ابن عبدون[4] بطريقة جبايتها وحدد المقاييس المعقولة تجنباً للإجحاف بالفلاحين. ونفس الشيء لاحظه على القُبّاض الذين أمعنوا في تحصيل الأعشار من المزارعين دون أي قاعدة معقولة[5]،

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت (دون تاريخ)، ج 7، ص 118.

(2) Laroui: Histoire du Maghreb. Essai de synthese, Paris, 1975, p. 154.

(3) الزياتي: الجواهر المختارة (مخطوط الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق، رقم 1698)، ص 66.

(4) رسالة في آداب الحسبة. نشرها ليفي بروفنسال ضمن رسائل أخرى تحت عنوان: ثلاث رسائل في الحسبة، القاهرة، 1955، ص 30.

(5) المصدر نفسه، ص 6 ـ 7.

وكذا الحال بالنسبة للخُرّاص الذين مارسوا عليهم أبشع أنواع الاستغلال.

ويبدو أن عدم تخصيص راتبٍ دائم للمتقبلين جعلهم يشتطون في فرض المغارم حسب «اجتهاداتهم»، لذلك نعتوا بـ «الظلمة الفساق وأكلة السحت الحرام»[1].

واستغل المتقبل ضريبة الرحاب فبالغ في تقسيطها زاعماً أنها أوامر السلطان. وتحت هذا الغطاء مارس كل أشكال الاستغلال الفظيع، وأكل أموال الفلاحين بغير حق[2].

وكانت ضريبة الخراج في ازدياد مستمر إذ تذكر إحدى الروايات أن والي فاس زاد على صاحب عرصة ضعف المقدار الذي كان يؤديه، مع أن صاحبها «ضعيف ورجل صالح»[3].

وشكل التجار والباعة داخل الأسواق وسيلة من وسائل الدولة لملء خزانتها الفارغة من جراء الحروب، فانهالت عليهم بمجموعة من الضرائب الغريبة، البعيدة عن الشريعة الإسلامية. وحسبنا أنها فرضت على جميع الصنائع السلع المعروضة للبيع صغيرة كانت أم كبيرة ضريبة القبالة[4]. ومن الغريب أن هذه الضريبة فرضت حتى على الجراد!! في هذا الصدد يقول الحميري[5]: «وأهل مراكش يأكلون الجراد، ويباع فيها كل يوم منه أحمال وعليه قبالة. وكانت أكثر الصنائع بمراكش متقبلة عليها حالاً لازم مثل سوق الدخان والصابون وغيرهما. وكانت القبالة على كل شيء يباع فلما صار الأمر للموحدين، قطعوا تلك القبالات وأراحوا منها». ورغم ما تحمله هذه الرواية من مبالغة إذ لا يمكن أن نصدقها

(1) المصدر نفسه، ص 5 ـ 6.
(2) المصدر نفسه، ص 31.
(3) التميمي: كتاب المستفاد (مخطوط خاص)، ص 105.
(4) الإدريسي: نزهة المشتاق، قسم المغرب العربي الذي حققه محمد حاج صادق، طبعة الجزائر، 1983، ص 86 ـ 87.
(5) الروض المعطار. تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1984، (ط 2)، ص 541.

إلا بتحفظ لأننا نعلم أن ظاهرة الجراد لا تحدث عادة إلا عبر عقود، في حين ينص الحميري على وجودها في مراكش يومياً، فإن لها دلالة على التشدد في الميدان الضرائبي، وهو ما تؤكده أقوال المهدي بن تومرت، ويتماشى مع المقولات الخلدونية، لذلك لا غرابة أن نجد أمثال العامة تتعرض لجباة الضرائب بالذم والانتقاد[1].

ويمكن أن نسوق كذلك ضريبة التعتيب كأنموذج يكشف عن العلاقة بين الحروب والضرائب، فقد فرض هذا الصنف من الضرائب لتأسيس أسوار جديدة وإصلاح القديمة منها لدرء الخطر النصراني خاصة بعد غزوة ألفونسو المحارب لمدن وبوادي الأندلس سنة 519هـ/ 1125م[2].

وقد كان المكلفون بجمعها يتميزون بالشدة، إذ تذكر إحدى الروايات أنه بعدما تم جمع المال من قبل سكان غرناطة لإصلاح أسوارها، قدم للسهر عليه رجل من بني نجبة، غير أنه تلاعب به واختلس قدراً كبيراً منه. وبدل أن يجبر والي المدينة المختلس على رد ما ضيعه، ذهب إلى فرض ضريبة تعتيب جديدة على العامة «وشد الناس في دفع المال، وتهيب يناله ـ والي غرناطة ـ فكان الناس يخافونه لضغطه وشدته»[3].

وإذا كان سكان غرناطة قد اضطروا إلى أداء ضريبة التعتيب تحت الضغط والإكراه، فإن أهالي قرطبة امتنعوا عن أدائها بسبب أحوالهم المادية المتدهورة، بل رجموا قاضيهم ابن المناصف بالحجارة، فأمر بالإلقاء ببعضهم في غياهب السجون، وكان من بين السجناء ابن قزمان الزجال المعروف بانتقاداته[4].

---

(1) قالت أمثال العامة: «أثقل من غريم». أنظر مقداد: أمثال العامة وحكمها في الأندلس من كتاب «حدائق الأزاهر» لابن عاصم الأندلسي الغرناطي، مجلة التراث الشعبي، صيف 1988، ص 101.

(2) ابن عذاري: م.س.، ص 73 ـ 74.

(3) نفس المصدر والصفحة.

(4) أنظر: ديوان ابن قزمان: تحقيق كورنيطي، طبعة مدريد، 1980، المعهد الأسباني العربي للثقافة، ص 282، قصيدة 41.

وتندرج ضريبة المعونة في نفس السياق إذ كانت تهدف إلى توفير فائض لبيت المال حتى تتمكن الدولة المرابطية من إنجاز مشاريعها العسكرية، حيث تذكر المصادر أن يوسف بن تاشفين زعم أن بيت المال أصبح في حاجة إلى أموال لإنفاقها في عمليات الجهاد فسنّ هذه الضريبة محاولاً إجبار رعيته على أدائها. غير أن أحد الفقهاء تجرأ على معارضته وكتب له رسالته الشهيرة التي طالب منه فيها أن يقسم في الجامع بحضرة أهل العلم بأن ليس له درهم واحد في بيت المال، فلم تجب هذه الضريبة[1]، لكنها أقرت في عهد خلفه علي بن يوسف[2].

ولنفس الغرض فرضت ضرائب على دواب النقل، بل حتى على أضحية العيد[3]. ومن المكوس الغريبة التي تم إجبار السكان على أدائها كرهاً ما يمكن تسميته بضريبة المرور على الأنهار. فعندما أراد ابن تومرت وأصحابه المرور عبر نهر أم الربيع، طلب منهم أداء ضريبة تدعى المكري، وكانت تفرض عادة على كل رأس، ويترك تقديرها حسب اجتهادات الجباة[4].

على أن أغرب ضريبة فرضت في الحقبة المرابطية تتمثل في تلك التي أكره سكان مدينة أكرسيف على أدائها، وقد ذكرها البيدق[5] في روايةٍ طويلةٍ خلاصتها أن وزيراً قتلت له نعامة، فألزم سكان المدينة المذكورة بغرامة ألف مثقال كضريبة تعويض! ورغم ما يحوم حول هذه الضرائب الأخيرة من ظلال الشك نظراً لكونها صدرت من أقلام مؤرخين معادين للدولة المرابطية، فإن مقارنتها بالضرائب غير الشرعية المفروضة على الرعايا، فضلاً عما تمثله فترة الأزمات من حقل خصب الابتداع في المكوس الغريبة، يجعل الدارس يميل إلى تأكيد صحة ما سبق ذكره من أنواع الضرائب.

(1) المقري: نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1966، ج 3، ص 368.
(2) ابن القطان: م.س.، ص 191.
(3) ابن عبدون: م.س.، ص 131.
(4) البيدق: م.س.، ص 26.
(5) المصدر نفسه، ص 21 ـ 22.

وحين استفحلت الاضطرابات في أواخر العصر المرابطي، وتجزأت الأندلس إلى إمارات متناحرة، أصبح كل من استحوذ على السلطة لا يتورع عن سن ضرائب متشددة لمحاربة منافسيه من أصحاب الإمارات الأخرى، ومن بين هؤلاء أحمد بن زيفل الذي استقل بحصن شقورة و«رأس فيه واستولى عليه وعلى جميع جهاته أعواماً كثيرة يجبي فوائد ذلك البلد، ويضرب الضرائب على الرعايا»[1]، مما ينهض حجةً على علاقة الحروب بالضرائب.

وفي ظل هذه الاضطرابات المفجعة، لجأت الدولة المرابطية إلى المزيد من التشدد في الميدان الجبائي لتوفير الأسلحة والعتاد لمواجهة المنتزين والثوار بعد أن فرغت خزائنها وأصبحت في حاجة إلى الأموال، فلم يكن لديها حل إلا الإكثار من الضرائب، وهذا ما يفسر قول ابن عذاري[2]: «وقلت المجابي بهذه الفتن، وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين».

وقد استأسد الفقهاء ـ وهم أعمدة الدولة وركائزها ـ في الضغط على عامة المدن والبوادي لاستخلاص الضرائب منهم حتى كان الأمر يصل إلى حد الصلب أو القتل أحياناً. وحسبنا أن القاضي أبا بكر ابن العربي «انتدب أنفساً جمةً صلباً وضرباً»[3]. لكن من الإنصاف القول إن بعض القضاة حاولوا التخفيف من هذا التشدد الجبائي. وفي هذا الصدد أورد ابن رشد[4] نازلةً حول «رجل من المرابطين كان ممن يغرم بعض الرعية، فبعد ذلك، أبقاك الله، انخلع مما كان فيه وتقرب إلى الله تعالى وحسن حاله وتاب وصرف ما بيده». وبالمثل فإن القاضي ابن حمدين «قطع الضرائب والمعاون على أهل قرطبة»[5]، وقام القاضي عياض بنفس الدور عندما جاز إلى الجزيرة الخضراء «فأزال ما كان

(1) ابن رشد: م.س.، ص 241.
(2) البيان، القسم الموحدي، ص 16.
(3) ابن عذاري: البيان، ج 4، ص 93.
(4) نوازل ابن رشد، ص 224 (مخطوط الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق، رقم ك 731)، ص 224.
(5) ابن القطان: م.س.، ص 18.

فيها من مظالم وقبالات»[1].

غير أن هذه المحاولات لم تكن إلا صيحةً في واد، فقد ظل الاتجاه العام ينحو نحو التشدد في الضرائب وتصعيدها خدمةً للمشاريع الحربية للدولة. واستغل ابن تومرت نقطة الضعف هاته فهاجم المرابطين دون هوادة، وألب عليهم العامة مبيناً لهم ما أخذ منهم قهراً وعدواناً[2]، واعداً إياهم بأن الموحدين سيلغون هذه الضرائب «فلا يبطلون إلا بما توجبه السنة وتطلبه ولا يلزمون ومعاذ الله مكساً ولا مغرماً ولاسيما ما تسميه الظلمة بأسمائها وتلقبه»[3]، لذلك لم تكن ثورة المصامدة الذين تعلقوا بالدعوة الموحدية سوى ثورة على الضرائب التي ابتدعها المرابطون.

يستخلص مما سبق أن الدولة المغربية في العصر الوسيط، وخاصة دولة المرابطين اعتمدت في اقتصادها على ما توفره الحروب الخارجية من غنائم وجزية وخراج. ولتدعيم هذا التوجه العسكري، وجدت نفسها ملزمة بسَنّ سياسة ضريبية تتماشى مع تطلعاتها الجهادية. وعندما خمدت قوتها العسكرية وقويت شوكة القوى المسيحية، وفرغت خزائنها بسبب نفقاتها العسكرية الباهظة، اضطرت إلى تصعيد الضرائب وابتداع ضرائب جديدة، وهي ما أطلقنا عليها مصطلح «ضرائب الحرب».

(1) محمد بن عياض: التعريف بالقاضي عياض، تحقيق محمد بن شريفة، طبعة فضالة ـ المحمدية، 1982 (ط 2)، ص 115.

(2) أنظر: ابن تومرت: أعز ما يطلب، تحقيق عمار الطالبي، الجزائر، 1985، ص 244، 260.

(3) بروفنسال: رسائل موحدية من إنشاء مجموعة من كتّاب الدولة المؤمنية، طبعة الرباط 1941؛ الرسالة السابعة المؤرخة بسنة 547هـ، ص 22. وانظر كذلك: ابن عذاري: البيان، القسم الموحدي، ص 37.

# دور يهود الجنوب المغربي في تجارة القوافل الصحراوية

محمد أرحو

لقد كان المغرب الأقصى من أهم النواحي المتوسطية التي اتجهت إليها الهجرات اليهودية عبر القرون، بالنظر لما كانت تلقاه المجموعات اليهودية من حرية في ممارسة طقوسها الدينية ونشاطها التجاري والحرفي. وإن وجود عدد كبير من اليهود في مختلف المدن المغربية، ليدل على أن بلادنا عرفت منذ القدم كيف تحسن التعايش مع مختلف الملل والنحل، حيث أوضح **المغرب الأقصى** دوماً هويته كأرض للتلاقي والتعايش عبر فترات تاريخه الطويلة، باستثناء فترات العنف والغضب التي كانت تميز اللحظات الخطرة، أثناء غياب النظام والسلطة، وفي فترات سقوط الدول.

لقد وجد اليهود من حسن المعاملة بالمغرب ما لم يجدوه في أقطار أخرى. ورغم أن **المرابطين** قد حدُّوا من نفوذهم الاقتصادي بالعاصمة، نظراً لاحتكارهم كلّياً، النشاط الاقتصادي بأغمات، فإنهم لم يمارسوا أي ضغط عليهم في الميدان الديني[1]. أما الموحدون فقد خيروهم بين الإسلام أو النفي، وألزموهم بارتداء زي خاص. ولم يلبث **الحفصيون** أن قلدوهم في طريقة معاملة اليهود[2].

(1) الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. الرباط، ص 66.

(2) R. Brunschivig: La Berberie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV siècle. Paris, 1940, pp. 403-404.

ولما استولى المرينيون على مقاليد الحكم، تحسنت وضعيتهم لدرجة أن بعضهم تقلدوا مناصب عالية في جهاز الدولة[1] فأصبحوا يسيطرون على الاقتصاد المغربي وبالتالي اقتصاد المنطقة وتجارتها الداخلية والخارجية، وخول لهم المرينيون امتيازات لم يسبق لهم أن نالوا مثلها بالمغرب من قبل، بل بلغ الأمر بعبد الحق (1428 ـ 1465) آخر ملوك بني مرين، أن ترك لكل من «هارون» و«شاويل» اليهوديين حرية التصرف في تسيير شؤون الدولة[2].

ولما ظهر السعديون على واجهة الأحداث السياسية، نهجوا سياسة التسامح تجاه الطوائف اليهودية، سينتج عن ذلك انضمام أفواج جديدة وضخمة من اليهود إلى المجموعات السابقة. ونتيجة مساهمتهم الفعالة في الحركة التجارية سيقع تطور محسوس، بعد انتشارهم في مدن وقرى المغرب من أقصى شماله إلى تخوم صحرائه.

## * دور القوافل في تجارة القوافل الصحراوية

إن تواجد وتمركز اليهود منذ قرون في مناطق العبور من شمال إفريقيا إلى بلاد السودان الغربي (سوس ـ درعة ـ سجلماسة ـ توات)، شجع التجار اليهود «الراذانية» في القرن التاسع الميلادي في منطقة سوس على اختيار هذه الأخيرة كمحطة لترويج بضاعتهم عبر العالم[3]. كما أن أغلبية المصادر التاريخية تؤكد لنا أن يهود تافيلالت لعبوا دوراً في التبادل التجاري بين المغرب وبلاد السودان، فكانت سجلماسة قبل القضاء على طائفتها اليهودية من طرف الموحدين حاضرةً للعلماء اليهود لها علاقات متواصلة مع المدارس التلمودية في مصر وفي شمال إفريقيا وإسبانيا[4]. كما كانت مدينةً لأغنياء التجار. ونذكر منهم على سبيل المثال «أبو زكري هاكوهن» الذي اختير في القرن

(1) D. Corcos: «The Jews of Morocco under the Marinides» in **Jewish Quarterly Review,** LIV, 1964, pp. 271-287; LV, 1965, pp. 55-81 et 137-150.

(2) إبراهيم حركات: المغرب عبر التاريخ. ج 2، ط. الثانية، الدار البيضاء، 1984، ص 63.

(3) V. Monteil: «Les Juifs d'Ifran» in **Hésperis,** XXXV, 1948, p. 12.

(4) H. Z. Hirschberg: Histoire des juifs d'Afrique du Nord. (en hebren), vol. I, p. 90.

الثاني عشر الميلادي وكيلاً لتجار شمال إفريقيا في القاهرة[1]. وهكذا يظهر أنه في تافيلالت مثل باقي المحاور التجارية في هذه الفترة أن اليهود كانوا يسيطرون على المحاور التجارية المهمة من بينها الطريق الرابط بين فاس وتافيلالت المعروف بـ «طريق السلطان»، حيث تمكن بعضهم وبفضل الاستيطان الطويل في نقاط هذا الطريق من امتلاك القصور القديمة مثل قصر «توذعا» وقصر «أسفلو»[2].

ولا بأس من الإشارة هنا بأنهم كانوا يقرضون بالفوائد التجار الذين يمارسون تجارة القوافل السودانية مما ساهم في تراكم ثروة يهود تافيلالت[3].

إلا أن هاته الوضعية المريحة سرعان ما ستعرف تراجعاً مع الدولة الموحدية، حيث تعيش الطوائف اليهودية وضعية التفكك مما سيحد بالتالي من أنشطتهم التجارية. لكنهم سيسترجعون حياتهم العادية بعد ظهور المرينيين على الساحة السياسية سنة 1269م[4]. ففي هذه الفترة أصبح ليهود هذه المنطقة علاقات متواصلة تربطهم مع إخوانهم في الدين بتلمسان[5].

وسيعاني يهود توات التي كانت مركزاً إشعاعياً إسلامياً على مناطق الجنوب ومستودعاً تجارياً بين تلمسان والسودان نفس معاناة يهود سجلماسة خلال الحكم الموحدي. ولقد كانت توات منطقة جد نشطة في القرن الرابع عشر الميلادي عندما كان محور تلمسان ـ توات ـ النيجر من أهم الطرق التجارية للقوافل الصحراوية[6]، حيث شكلت هذه التجارة ـ حسب «إسحاق برشيشت» (1326 ـ 1408) ـ النشاط

(1) S. D. Goitein, A Mediterranean society, vol. I. Economic foundations, University of California Press, 1987, pp. 191-192.

(2) P. Flamand: «Stastitiques sur la population israélite du Sud-Marocaine» in **Hésperis**, 1950, tome 39, p. 369.

(3) R. Caillé: Le Journal d'un voyage à Tambouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale. Anthropos, Paris, 1965, p. 88.

(4) Ismaël Hamet: Les Mérinides. Paris, 1904, p. 38.

(5) M. Abitbol: «Juifs Maghrebins et le commerce transsaharien au Moyen-Age», Actes du Colloque. Jérusalem, 1982, p. 241.

(6) Ibid., pp. 241-245.

الرئيسي ليهود توات مما حمَلَ بعض رجال الدين اليهود في الجزائر على حل بعض المشاكل الدينية التي كانت تطرَحُها ظروف التجارة[1]. فعلى سبيل المثال طرحت إشكالية السير بالقوافل يوم السبت وهو طبعاً يوم «ديني» لديهم الشيء الذي حَدَا بـ «إسحاق برشيشت» أن يُصدر فتوى تسمح للقوافل بالسير يوم السبت شريطة الانطلاق قبل ذلك بثلاثة أيام على الأقل[2].

ومن جانب آخر، فإن يهود توات كانت لديهم علاقات جدُّ واسعة مع إخوانهم يهود تلمسان وسجلماسة ووهران[3]، مما يدل على أن اليهود في المنطقة كانوا ينسقون ويتعاملون فيما بينهم لإنجاح تجارتهم وبالتالي تحقيق أرباح هائلة. وسيراً على هذا النهج فقد ربط يهود فاس في عهد الحكم الوطاسي علاقات واسعة مع يهود الواحات السوسية من أجل احتكار تجارة هذا البلد.

إنطلاقاً مما سبق يلاحظ أن الغالبية العظمى من اليهود تمركزت إما في الحواضر الكبرى ذات الأهمية الاقتصادية، أو في المراكز التجارية، سواء منها الواقعة على مشارف طرق تجارة القوافل الصحراوية (تيدسي، تييوت بالسوس...) لكن هل معنى هذا أن العناصر اليهودية امتهنت التجارة فحسب؟ أم أن أنشطتها امتدت إلى مجالات أخرى. هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال النقطة الموالية.

*** الأنشطة الاقتصادية والصناعية لليهود**

بالنظر إلى الأنشطة الاقتصادية والصناعية التي مارسها اليهود في المغرب، يلاحظ أن صناعة المعادن النفيسة والنقود كانت من بين أنشطتهم الأساسية، حيث وظفوا يداً عاملة يهودية مهمة في صياغة المجوهرات[4]. وكما هو معروف اشتهر الصياغ اليهود بحذق وذوق ظلا معروفين منذ قرون.

(1) S. Bakchine: Les Juifs du Touat (XIV-XV). Paris, 1975-76, p. 97.

(2) M. Abitbol: op.cit., p. 245.

(3) Ibid., p. 245.

(4) ابن عسكر: دوحة الناشر. تحقيق محمد حجي، الرباط، 1977، ص 77.

أما فيما يخص ضرب السكة فنلاحظ أن اليهود اشتهروا في هذا الميدان وكانت لهم «دار السكة» في جميع المدن وبالخصوص في سجلماسة المدينة المفتاح نحو الصحراء، حيث جسدت طريق تجارة الذهب والملح نحو بلاد السودان.

ونسجل في بداية القرن السادس عشر الميلادي تواجد اليهود بكثرة داخل القصور الفيلالية في «تبعصمت» و«المامون»، حيث كان أغلبهم في هذه الأخيرة تجاراً[1]، وكانت هذه القصور تضرب السكة من الفضة والذهب. وبما أن هذه الأنشطة كانت تخضع للتعامل الربوي فقد جعل هذا منها في النهاية مجالات محتكرة فقط من طرف اليهود لا غير. وفي هذا الإطار يقول الحسن الوزان: «لا يمكن لأي مسلم أن يمارس مهنة صائغ، إذ يقال إن بيع المصوغات الذهبية والفضية بثمن أعلى مما يساويه وزنها يعتبر رباً، ولكن الملوك يسمحون لليهود بالقيام بهذا العمل»[2]. وينسحب نفس الاستنتاج على تيدسي، حيث يقول أيضاً الحسن الوزان: «وفيها عدد كثير من الصناع اليهود كصياغين»[3]. غير أن نشاط اليهود الصناعي لم يقتصر، كما قد يتبادر إلى الذهن، على صياغة المعادن الثمينة وضرب النقود، وإنما تعداه إلى مزاولة مهنة الحدادة وما اتصل بها من صناعة المجارف والمناجل وصفائح الخيل، كما هو الشأن مع يهود آيت داود. وفي هذا العدد يقول الحسن الوزان: «في هذه المدينة عدد كثير من الصناع اليهود من حدادين وإسكافيين وصباغين»[4]. ففي حديثه عن تيبيوت بالسوس، يقول الحسن الوزان: «وفيها عدد كثير من

(1) يرى E. Laoust أن جزءً من سكان قصر طابيا، أمالو، نزروفت وإغيدن أوسمن هم من أصول يهودية، أنظر: «L'habitation chez les transhumants du Moroc central», Hésperis, XVIII, 1934, pp. 151-253.

(2) الحسن الوزان: وصف إفريقيا. تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، 1983، ج 1، ص 283.

(3) نفس المصدر، ص 119.

(4) الحسن الوزان: نفس المصدر، ج 1، ص 105.

الصناع اليهود»[1].

يتضح من خلال ما سبق أن اليهود بالمغرب الأقصى، مارسوا بشكل متفاوت كل المهن، من صناعات مختلفة وتجارة بشقيها الداخلي والخارجي. وهذا يعني أنهم ساهموا بشكل أو بآخر في تطوير اقتصاديات المغرب الأقصى.

وقد كان من الطبيعي أن يثير تعدد هذه الأنشطة وأهميتها ردود أفعال متعددة، سواء في أوساط التجار المسلمين أو في أوساط النخبة الدينية.

*** موقف الفقهاء من احتكار اليهود لهذه الأنشطة**

نلاحظ من خلال ما سبق أنه كان لليهود نفوذ مالي واقتصادي واسعين بسبب احتكارهم لحركة التجارة واستيطانهم بالمراكز التجارية التي تمر منها أو تنتهي إليها القوافل الصحراوية الرابطة بين شمال إفريقيا والسودان الغربي. هذا النفوذ لم يمر دون إثارة قلق الطبقات التي تلمَس أكثر من غيرها هذا التطور الخطير، لا سيما طبقة التجار المسلمين بفاس، هذا القلق سيبلور من خلال فتاوى دينية من ذلك ما سيصدره مثلاً الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني[2] خلال القرن السادس عشر الميلادي، حيث استنكر ما كان يحظى به اليهود من مكانة خاصة على اعتبار أن ذلك مخالف لتعاليم الإسلام، مما دفعه إلى كتابة رسالة في الموضوع[3] ضمّنها دعوةً إلى سائر الفقهاء، من أجل دعم موقفه إضافة إلى إجازة قتلهم والاستيلاء على أموالهم بل تعدى ذلك إلى الدعوة لِدَكِّ بيعتهم بتوات ومنعهم من بناء بيع جديدة. وسانده في ذلك فقيه تلمسان التنسي والإمام السنوسي[4] في حين عارضه قاضي توات عبد الله العضوني[5]

(1) المصدر نفسه، ص 117.

(2) نسبة إلى قبيلة مغيلة البربرية التي تقطن نواحي تلمسان.

(3) ابن عسكر: الدوحة، ص 80 ـ 96.

(4) ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. طبعه وراجعه الشيخ محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1958، ص 253 ـ 254.

(5) المصدر نفسه، ص 253.

والشيخ ابن زكري[1].

ومع ذلك، فقد كان لفتوى المغيلي تأثير واسع في الوسط الاجتماعي كما كان لها التأثير نفسه في الصحراء والسودان، فوقع التضييق على اليهود ومنعوا من الإقامة في بعض الجهات[2]، مما سيجعل السعديين يرثون وضعاً متوتراً في الأقاليم الجنوبية الشرقية عند قيام دولتهم. وقد عمل السعديون على تصحيح وضعية اليهود في إطار الجهود الرامية إلى القضاء على جميع النزعات الداعية إلى إثارة الفتن وسفك الدماء، الأمر الذي أدى إلى ظهور أسرٍ يهودية ثرية اشتهرت في العهد السعدي بالمنطقة الجنوبية المغربية[3].

إلا أنه يلاحظ رغم هذا أن بعض أفكار المغيلي ظل صداها يتردد في كل أرجاء المغرب طوال هذا العهد[4]، حيث كان مثلاً عبد الله ابن أبي الطاهر الحسني في تافيلالت يرى في اليهود رأي المغيلي[5].

وفي كل الأحوال، فإن العصر السعدي امتاز بتسامح ديني، سواء في مراكش أو في الجهات التي يكثر فيها اليهود، فقد تعايش المسلمون مع اليهود من غير أي حرج، في ظروف السلم والاستقرار التي لم تكن مستمرة على كل حال[6].

ومما يدل على هذا التعايش، أن اليهود في عهد المنصور كانوا يشكلون مجموعة كثيرة العدد، حيث كانت مراكش تضم لوحدها حوالي ستة آلاف يهودي[7]. وكانت هذه الأخيرة طيلة قرون، مناراً تشع منه العلوم اليهودية على

(1) المغيلي: مصباح الأرواح. مخطوط بالخزانة العامة، الرباط، ص 231.
(2) ابن عسكر: الدوحة. ص 96.
(3) محمد حجي: الحركة الفكرية... فضالة، الرباط، 1976، ج 1، ص 270.
(4) المصدر نفسه: ص 268.
(5) ابن عسكر: الدوحة. ص 97.
(6) إبراهيم حركات: المغرب عبر التاريخ. ص 323.
(7) المصدر نفسه، ص 323.

مناطق سوس، والأطلس، ومدن ساحل الجنوب الأطلنتيكي[1]. لكن مع ظهور بوادر ضعف الدولة السعدية ظهرت من جديد فكرة معاداة اليهود ومحاربتهم وكتب الفقهاء في هذا الشأن فتاوى ضدهم في سوس ومراكش والدلاء[2]. واحتد الخلاف بين فقهاء سوس عندما سمح الأمير أبو حسوس السملالي لليهود ببناء بيعة في مدينة إيليغ. وقد حاول بعض الفقهاء الموالين للأمير تبرير ذلك. لكن حجج خصومهم كانت أقوى[3]. ولحل هذا الخلاف اقترح أبو حسون أن يحتكم المتجادلون إلى كبير فقهاء سوس عيسى السكتاني، مفتي مراكش[4]. وجاءت فتواه قاضية بمنع إحداث متعبَّد اليهود في إيليغ باعتبارها بلداً إسلامياً.

ومما جاء في جوابه: «. . . رأيت أن الصوابَ فيها الفتوى بمنع إحداث أهل الذمة الكنائس فيها وبهدم ما بُنيَ فيها بعد إحداثه لأن إيليغ من بلاد الإسلام، ولا شبهة فيه لأهل الذمة الطارئين عليه. . . فبناء اليهود فيها الكنائس معصية»[5].

بعد الجواب تم هدم الكنائس ومُنِعَ اليهود مما أرادوه. هذا التضييق على اليهود فيما يخص الجانب الديني لم تمتد آثاره وانعكاساته على أنشطتهم الاقتصادية، حيث ظلوا خلال هذه الفترة يشكلون فئة اجتماعية مميزة داخل المجتمع بممارستهم لمختلف الأنشطة الاقتصادية والتجارية والصناعية وكانوا أحسن حالاً بشكل كبير بالمقارنة مع اليهود المقيمين في أقطار أخرى. فحينما كانت الدول النصرانية ترى الواحدة بعد الأخرى، أنه من المناسب لها إخراج اليهود من بلادها، كان المغرب الأقصى على العكس من ذلك مأوى لآلاف اليهود الذين أخرجوا من ديارهم بعد أن تعرضوا لشتى أنواع الاضطهاد بواسطة محاكم التفتيش المتعصبة.

---

(1) Haim Zafrani: Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et Magie. maisonneuve, Paris, 1983, p. 13.

(2) محمد حجي: نفس المرجع، ص 271.

(3) محمد حجي: نفس المرجع، ص 271.

(4) الناصري: الاستقصا. دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954 ـ 1955، ج 6، ص 79 ـ 81.

(5) محمد حجي: نفس المرجع، ص 272.

# الأدوات الفلاحية الأندلسية من خلال المصادر: "كتب الفلاحة" نموذجًا

محمد حناوي

## ما المقصود بكتب الفلاحة الأندلسية؟

إن كتب الفلاحة هي تلك المصادر المتخصصة والموضوعة في الزراعة الأندلسية منذ القرن الخامس الهجري. إنها مصادر امتاز بها تاريخ الأندلس على غيره في هذه الحقبة التاريخية.

لعل أهم هذه المصادر الفلاحية: ابن بصال[1] والطغنري[2] وابن حجاج[3] وابن العوام[4] وأبو الخير الأشبيلي[5]، وابن ليون التجيبي[6] ويمكن إضافة ابن وحشية[7].

نلاحظ منذ البداية أن هذه المصادر وضعت من قبل مؤلفين مجربين في

---

(1) **ابن بصال**: كتاب الفلاحة، تحقيق حوسي م. مياس بيكروسا، محمد عزيمان، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1955.

(2) **الطغنري** (ابن مالك): زهر البستان ونزهة الأذهان (الآداب)، مخطوط الخزانة العامة (خ ع) رقم د 1260.

(3) **ابن حجاج**: كتاب في علم الفلاحة، ضمن مجموع/ مخطوط خ ع د 1410.

(4) **ابن العوام**: كتاب الفلاحة، تحقيق بنكيري، مدريد، 1802م.

(5) **أبو الخير** (الاشبيلي): كتاب في الفلاحة، نشر القاضي التهامي الناصري، فاس/ 1357هـ.

(6) **ابن ليون** (التجيبي): أرجوزة في الفلاحة.

(7) **ابن وحشية**، الفلاحة النبطية، مخطوط خ ع، بعنوان تقييد في الفلاحة النبطية، ميكروفيلم، الرباط.

شؤون الفلاحة والزراعة ويكفي القول هنا أن ابن بصال مثلاً كان يشغل في بستان المعتمد بن عباد أحد أبرز ملوك الطوائف واطلع على بستان المأمون صاحب طليطلة قبل سقوطها في أيدي المسيحيين عام 1085م. والطغنري كان مهتماً بفلاحة أمير غرناطة المرابطي الطاهر تميم بن يعقوب بن يوسف بن تاشفين.

وحتى يكون التصور عاماً اعتمدنا أيضاً على مادة الفلاحة في المصادر التاريخية المعاصرة أو اللاحقة للفترة المدروسة وهي بدورها اهتمت بشكل مباشر أو غير مباشرة بالفلاحة وشؤونها في الأندلس. إن هذه المصادر غنية ومتنوعة وتكفي الإشارة إلى: ابن حوقل، والبكري، وابن حيان، وابن بسام، والشقطي، والمقري، والخشني، والزجالي، والحميري، والإدريسي، وابن عذاري، وابن أبي زرع، وابن سعيد، وابن صاحب الصلاة، وابن القطان، وعريب بن سعيد، ثم كتب الحسبة والنوازل، إضافة إلى ما كتبه المستشرقون المعروفون أمثال دوزي Dozy في المعاجم وبروفنسال وغيرهما.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

### ما المقصود بالأدوات الفلاحية؟

انصب الاهتمام بالدرجة الأولى على جانب واحد من تلك المقولة المعروفة بوسائل الانتاج الفلاحية أي الأدوات أو التقنيات المستعملة يومياً في الزراعة والانتاج الغذائي أو المعيشي وأعني بذلك الأرحاء (الأرحى)، والناعورات، والمحارث، والفؤوس، ثم الحيوانات المرتبطة بتلك الأدوات كالأبقار والخيول والبغال وغيرها، دون إغفال المنتوجات الفلاحية نفسها أي القمح والشعير والزيتون والعنب... إلخ.

### لماذا الاهتمام والتركيز على هذا الجانب دون غيره؟

نشير إلى أن «كتب الفلاحة» المعتمدة والمشار إليها آنفاً لا تقف عند الأدوات الفلاحية إلا بشكل عرضي، لأنها اهتمت في المقام الأول بما نسميه بالأساليب الزراعية أو الطرق المتَّبعة في الغراسة والزراعة. لقد فصلت هذه المصادر الحديث في أنواع الزراعات وأوقات غِراستها وكيفية العناية بها، دون الوقوف عند طبيعة الأدوات المستعملة ـ وهي أساسية ـ الشيء الذي دفعنا إلى محاولة رصد وتتبع هذا

الموضوع والتساؤل حول الحجم الذي احتله في «الكتب الفلاحية» وغيرها من المصادر الأخرى. علماً بأن التقنيات الفلاحية ركن أساسي من أركان الفلاحة وربما يصعب الحديث عن فلاحةٍ أو زراعةٍ ما دون الحديث أولاً عن أدواتها لأنها تعد بمثابة مفتاحها.

قبل الحديث عن الأدوات الفلاحية الأندلسية نشير إلى أن التأليف في شؤون الفلاحة في الأندلس قد ازدهر منذ وقت مبكر، ولعل أحد أسباب ازدهار هذا التأليف يكمن في الدور الهام والأساسي الذي كانت تشغله الفلاحة والأرض نفسها في الأندلس ـ إن لم نقل أهمية الأندلس كلها في الحوض المتوسطي الغربي منذ القديم. لقد سجل المؤرخون القدامى والمحدثون هذه الأهمية ويكفي ـ للدلالة على ذلك ـ ما أورده بعض العارفين في شؤون الأندلس كابن عبدون في «الحسبة» والمقري في «النفح».

**يقول الأول:** «(. . .) فالفلاحة هي العمران ومنها العيش كله والصلاح جُله وفي الحنطة تذهب النفوس والأموال وبها تملك المدائن والرجال، وبطالتها تفسد الأحوال وينحل كل نظام. . .»[1].

**ويقول الثاني:** «وأهل الأندلس(. . .) هنديون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها وضبطهم لها. . . يونانيون في استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه وتدبيرهم لتركيب الشجر وتحسينهم للبساتين بأنواع الخضر وصنوف الزهر، فهم أحكم الناس بأسباب الفلاحة. . .»[2].

كان جُلُّ أرض الأندلس صالحاً للفلاحة وملائماً لها كما يستفاد من نصوص تاريخية مختلفة، فلا غربة أن توضع مؤلفات ومصنفات من قبل الأندلسيين في هذا المجال.

(1) **ليفي بروفنسال:** ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955، ص 5.

(2) **المقري التلمساني:** نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر 1968، ج 3، ص 151.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

فما هو إذن نصيب الأدوات الفلاحية في بعض هذه المصنفات؟ أثناء حديثه عن تسوية الأرض وإعدادها للزراعة أورد ابن بصال مجموعةً من الأدوات دون الوقوف عندها طويلاً إذ تكلم عن آلة معروفة بالمرجيقل[1] تستخدم لتسوية الأرض، وفي السياق نفسه تحدث عن آلة النقش أو المناقش العُقَابية الشبيهة بالمناجل التي تستعمل في الحصاد. وفي عملية الحرث يشير إلى آلة الجاروف التي يجرها البقر، وهي معروفة عند أئمة الفلاحة[2] على حد قوله. ويضيف في باب زراعة البصل أن الأرض تدخل عليها الأزواج وتحرث وتخرق جيداً ثم تترك قليلاً ثم تستثنى ثم تقطع صفوفاً[3].

ويشير ابن بصال إلى الحيوانات، ليس ليقف عند دورها في العملية الزراعية وإنما ليبيّن أن البهائم كالخيل والبغال والحمير والغنم تتخذ زبولها إلى جانب الأزبال الصناعية[4] قصد تخصيب الأرض.

وفي مجال الأشجار والعنب تحدّث عن أدوات أهمها المنشار فقال: «النشر بالمناجل الحادة التي تتخذ من الحديد القاطع الأملس[5]، أو السكين الذي هو على

(1) **ابن بصال**، كتاب الفلاحة، المصدر السابق، ص 55. يقول محققا ابن بصال أن آلة المرجيقل تشبه ميزان الماء المستعمل في عملية البناء وأصله مسيحي أو أخذ عن المسيحيين الذين عاشوا تحت حكم المسلمين في إسبانيا.

(2) **ابن بصال**، المصدر السابق، ص 55.

(3) **المصدر نفسه**، ص 146. تتضح من هذه الإشارة العناية الكبرى الموجهة لكيفية إعداد الأرض للزراعة.

(4) **المصدر نفسه**، ص 22. يستخلص الزبل الصناعي من الأوراق والأعشاب الجافة.

(5) المصدر نفسه، يتضح من كلام ابن بصال عن الحديد الأملس القاطع أن هناك حديداً آخر أقل جودة، يجب تجنبه، ونجد هنا التمييز واضحاً في النوازل التي اهتمت بمادة الحديد في الأندلس، إنها تميز بين الحديد الجيد والحديد المتسم بالخشونة وتنصح باستعمال الجيد في صنع الآلات على اختلافها. أنظر مثلاً:

**الونشريسي**: المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب. نشر وزارة الأوقاف، تحت إشراف الأستاذ حجي، الرباط، 1981، ج 6، ص ص 164 ـ 165.

هيئة سكين الحداد الذي يشفِر به حوافر الدواب»[1]. وتحدث في السقي عن السواقي والقواديس والسواني[2]، وكيفية جلب المياه بالدواب من الآبار.

أما ابن مالك الطغنري الغرناطي الذي دفع كتابه في الفلاحة (زهر البستان) إلى الأمير المرابطي في غرناطة، فيتضح أنه عاصر ابن بصال وتأثر بكتابه وأورد نصوصاً واشارات منه، كما تأثر بالقدامى من اليونان والرومان والفينيقيين والهنود خاصة أنه يورد أسماءَهم[3] في ثنايا مؤلفه فيقول مثلاً: ذكر صاحب الفلاحة النبطيّة وصاحب الفلاحة الهندية[4]، وصاحب الفلاحة الرومية[5] أو ذكر قسطوس أو أنطليوس أو ابن وحشية[6].

وعلى غرار ابن بصال تحدث الطغنري عن مجموعةٍ من الأدوات الزراعية كالفؤوس[7] التي تستخدم في قلب الأرض والمحراث الذي يُستعمل في عمارتها[8] وحرثها بالسكك المبسوطة الأطراف[9] والقادوم[10] الذي يستخدم لنقل الأشجار.

وفي مكان آخر تحدث عن المنشار الذي ينشر الأشجار وبيَّن شكل بعض آلات الزبر كالمنشار الحاد الرقيق الضرس ومناجل الزبر الحادة الرقيقة الأفواه والسكين الذي يشبه ذلك الذي تُشفر به حوافر الدواب[11].

**يقول الطغنري**: «إنما أطلت في ذكر الآلة لتنبيه الطالب لهذا العلم (تركيب

(1) **ابن بصال**، المصدر السابق، ص 96.
(2) **المصدر نفسه**، ص 173، 176.
(3) **الطغنري** (ابن مالك)، زهر البستان، مصدر سابق، مخطوط ورقة 26.
(4) **المصدر نفسه**، ورقة 29.
(5) **المصدر نفسه**، ورقة 31.
(6) **المصدر نفسه**، ورقات 46 ـ 103.
(7) **المصدر نفسه**، ورقة 38.
(8) **المصدر نفسه**، ص 52.
(9) **المصدر نفسه**، ص 55.
(10) **المصدر نفسه**، ص ص 103 ـ 136.
(11) **المصدر نفسه**، ص 190.

الكروم وزبرها) ومنتحِل صناعته ـ فإن لكل أعمال الفلاحين آلةً توافقه وعملاً ينفرد به. . . »[1].

وفي باب المياه والدواب ذكر الطغنري ـ كابن بصال ـ السواقي والسواني والقواديس والصهاريج ومياه الآبار[2]. كما أشار إلى خاصية زبول الدواب كالخيل والبغال والأغنام، في الزراعة. وإذا تحدث الطغنري عن الأبقار والشياه فإنه رَكَّز أكثر على الشروط التي يجب أن تتوفر في راعيها بحيث يجب أن يكون راعي البقر طويلاً حتى يرى الشارد منها ويكون راعي الشياه قصيراً وخفيفاً[3].

ولم يُغفل الطغنري، على عكس ابن بصال، ذكر الحبوب خاصة القمح والشعير وأهميتها بالنسبة للمعيشة اليومية.

أما الكتب الفلاحيّة الأخرى سواء المنسوب لابن حجاج أو لأبي الخير الإشبيلي أو لابن العوام، فهي عموماً تنقل عن القدامى أو عن ابن بصال. ونجد أحياناً نقولاً كاملةً عن هؤلاء ومن ثَمَّ فهم يعيدون ذكر وتكرار أسماء الأدوات التي سبقت الإشارة إليها مع كتاب ابن بصال والطغنري، وقلما نجد إضافات تستحق الذكر، كأن تسرد مثلاً بنوع من التفصيل أنواع الحبوب كالقمح الأحمر والأسود (أشبونا)، والشعير[4]. أو الإشارة إلى علم البيطرة الذي يُنظر فيه إلى أمراض الدواب[5].

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب أبي الخير الإشبيلي يشبه إلى حد كبير كتاب الطغنري.

وفي سياق الحديث عن كيفية مراقبة الفلاحين يسرد أبو الخير مجموعة من الأدوات، يقول: ينبغي اختيار الفلاحين من الشباب القوي. . . فالذين يعملون

---

(1) **الطغنري**: المصدر السابق، ص 190.

(2) **المصدر نفسه**، ص 44.

(3) **المصدر نفسه**، ص ص 48، 49.

(4) **ابن حجاج (الإشبيلي)**، ضمن مجموع. . . المصدر السابق، مخطوط 126.

(5) **ابن حجاج**: المصدر السابق، مخطوط، 144، 145.

بالفؤوس اجعلهم اثنين اثنين ليعمل الكسلان منهم وليستحث بعضهم بعضاً. وليكن الذي يحفر بالبيل طويلاً عريضاً، وزنه يتحامل على البيل فتغيب في الأرض»[1].

وبصدد الأدوات الفلاحية أو الآلات الحديدية الأخرى المستعملة في زبر الأشجار وقطع العنب يضيف أبو الخير الإشبيلي بعض التدقيقات حين يتحدث عن المناجل المصنوعة من النحاس الأحمر[2]، والمتخذة لاستئصال النبات المضر الذي إذا قطع به لا ينبت ـ والغربال[3]، الذي هو مزبار صغير من استنباط السرقسطيين لأنه أخف في اليد وأحلى في القطع من المناجل.

وخلافاً للآخرين تحدث أبو الخير عن الرحى اليدوية التي تطحن الشعير ليصير دقيقاً[4]. كما أفادنا في الدواب بقوله إن البقر يستعمل في الحرث كما يستعمل في الدرس. ذلك أن الزرع محتاج مع دراسة البقر له إلى الخدمة»[5].

ويتبين من خلال قراءة كتب الفلاحة الأندلسية أنها تقدم افاداتٍ متنوعةً في مجال الفلاحة، خاصة الأساليب الزراعية والطرق المتبعة في الغراسة وفي أنواع النبات إلى غير ذلك.

إن قيمة هذه المصادر تزداد حين نعلم أن مؤلفيها امتازوا بكونهم «خبراء» في المجال الزراعي، فلكل واحد منهم تجربة شخصية خاصة في العملية الفلاحية، فابن بصال اكتسب هذه الخبرة من خلال تنقلاته عبر البلاد المتوسطية من سوريا إلى الأندلس مروراً بصقلية، وفي الواقع الأندلسي طبَّق تجربته. ويضاف إليه ابن مالك الطغنري الذي اعتمد بدوره على التجارب الزراعية ويؤكد ذلك بقوله: «اختبرت

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

(1) أبو الخير الإشبيلي: في علم الفلاحة، المصدر السابق، ص 10. يقول المحقق بأن البيل في الغتلة في القاموس، تستعمل في تحريك الأرض وهي من الحديد.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) المصدر نفسه، ص 118.

(4) المصدر نفسه، ص ص 100 ـ 102.

(5) أبو الخير الإشبيلي: المصدر السابق، ص ص 98، 134.

ذلك»[1] و«نحن نذكر في ذلك ما جربناه فحمدنا له»[2].

يمكن القول أن مؤلفي كتب الفلاحة ـ وإن نقلوا عن القدامى، كما سلف القول، قد حاولوا التجديد وكذلك تطبيق ما تعلموه في الأندلس، ولا شك أنهم بذلك أضافوا أشياء مهمة في عالم الفلاحة.

أما في مجال الأدوات الفلاحية فإن «الكتب الفلاحية» لم تقف عندها بشكل يمكننا من تكوين صورة عامة وواضحة عنها. لقد تساءل محقِّقا ابن بصال محقاً ـ في هذا الإطار ـ عن السر وراء عدم ذكر هذا الأخير للقمح والشعير وتربية الماشية[3]. فأجاب الطغنري وأبو الخير الإشبيلي جزئياً عن هذا التساؤل بقولهما: «أضرب المؤلفون في الفلاحة عن ذكر زراعة القمح والشعير وسائر الحبوب التي هي أصل معاش الناس والبهائم وسر حياتهم لكثرة معرفة الناس بزراعتها. . .»[4].

نعتقد ـ رغم ذلك ـ أن المتتبع بدقة لمضمون «كتب الفلاحة» عموماً يُلاحظ أن مؤلفيها كتبوا بالدرجة الأولى فيما يمكن أن نسميه بـ «فلاحة السلطان»، وقد سبق القول أن أغلبهم اشتغل في بساتين الأمراء التي تخصصت في الأشجار المثمرة وأصناف الفواكه. إن هؤلاء لم يهتموا بانشغالات العالم القروي بشكل مباشر. فلا غرابة إذا انصرفوا عن الزراعات المعيشية التي تشكل الغذاء اليومي للفلاحين، ومن ثمة عدم التركيز على طبيعة الأدوات الفلاحية.

**فماذا إذن عن هذه الأدوات في المصادر الأخرى؟**

على عكس «كتب الفلاحة» يلاحظ الباحث أن المصادر الأندلسية الأخرى تتحدث بنوع من التفصيل، بل والدقة أحياناً، عن الأدوات الفلاحية، وذلك في

(1) **الطغنري (ابن مالك)**: زهر البستان، المصدر السابق، ص 101.

(2) **المصدر نفسه**، ص 69.

(3) **ابن بصال**: المصدر السابق، ص 29.

(4) **الطغنري (ابن مالك)**: المصدر السابق، مخطوط ورقة 200 .**أبو الخير الإشبيلي**، المصدر السابق، ص 132.

إطار ربطها بطبيعة ومميزات الأرض الأندلسية بشكل عام.

تبدأ هذه المصادر الكلام عن الأرض وتنظيم المياه وكيفية توزيعها واستعمالها ولذلك تورد مصطلح «**وكالة الساقية**» أو «**صاحب الساقية**»[1]، أي الذي يتولى تسيير شؤون الحقول والري. كما تورد تفاصيل مختلفة في السواقي والدواليب والناعورات[2]، وأدوارها في العملية الزراعية، ويكفي في الباب العودة إلى أمثلة عن ذلك في ابن صاحب الصلاة[3]، وابن سعيد[4]، والزجالي[5]، والمقري[6]، وابن الحاج[7].

يقول الحميري في الناعورة أثناء حديثه عن مدينة طليطلة وقنطرتها العجيبة: «(. . .) ومع آخر النهر ناعورة ارتفاعها في الجو تسعون ذراعاً وهي تصعِّد الماء إلى أعلى القنطرة ويجري على ظهرها ويدخل المدينة. . .»[8].

---

(1) **ابن بسام (التنثريني)**: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، دون تاريخ، القسم الثالث، المجلد الأول، ص 14.
**ابن الخطيب (لسان الدين)**: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله عنان، القاهرة 1975، ج 3، ص 292.
**Dozy (R.): supplément aux dictionnaires arabes,** Beyrouth, 1968, S, 664. 665. **Provinçal-Lévi (E.); L'Espagne musulmane** aux X siécle institutions et vie sociale, Paris, La ROSE, 1932, p. 166.

(2) يظهر أن الدواليب والسواني والناعورات أسماء واحدة أو متشابهة.

(3) **المن بالإمامة على المستضعفين**: السفر الثاني، تحقيق عبد الهادي النازي، بيروت، دار الأندلس، 1964، ص 192.

(4) **المُغرب في حُلى المغرب**: تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، د.ت. ج 2، ص 312.

(5) **أمثال العوام في الأندلس**: تحقيق محمد بنشريفة، فاس 1975، القسم الأول، ص 217.

(6) **نفح الطيب**، المصدر السابق، المجلد 4، ص 125.

(7) **نوازل الإمام أبو عبدالله محمد بن الحاج**: مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، ج 55، ص 131.

(8) **الحميري**: كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1975، ص 393. تحدث الحميري كذلك عن **الإرجالات** وهي نوع من الأعمدة الغريبة تجلب المياه إلى قصر ماردة. وهي متقنة الصنع من الحجارة، المصدر السابق، ص 519.

مركز تحقيقات کامپیوتری علوم اسلامی

وتحدث ابن القطان[1] بدوره عن الناعورة على الوادي الأعظم بقرطبة.

وفي السياق نفسه أورد المقري كلاماً عن الخطارة إذ قال: «تفرغ الخطارة الماء في الرياض، والخطارة صنف من الدواليب الخفاف يستقى به أهل الأندلس من الأودية وهو كثير على وادي إشبيلية»[2].

أما الأرحاء فالمصادر تفصل فيها وأحياناً تفيد في طبيعتها وأغراضها بل تتحدث عن كيفية إقامتها وكرائها وبيعها وأثمنتها. وتميز الحميري عن غيره بذكره الأرحاء الهوائية في مدينة طركونة وهي من تأسيس الأوائل[3]، ويضيف أنها تطحن عند هبوب الريح وتسكن بسكونها[4].

ويلاحظ عموماً أن الأرحاء الأندلسية كثيرة ومنتصبة على طول الأنهار لأنها تشتغل بالمياه. يقول الحميري بأن الأرحاء على نهر غرناطة تطحن خلال المنازل[5]. وتحدث المقري عن كثرة الأرحاء على نهر قرطبة[6]. ولم يفت ابن عذاري أن يُحدثنا عن أرحاء أقامها المنصور بن أبي عامر بساحة مدينة الزاهرة[7]، وأورد السقطي إشارات عن أرحاء مالقة[8].

وتنفرد كتب الحسبة والنوازل بذكر طبيعة الأرحاء وطرق الطحن فيها فابن

(1) **نظم الجُمان**: تحقيق محمود علي مكي، المركز الجامعي للبحث العلمي، ومعهد مولاي الحسن، د.ت.، ص 228.

(2) **نفح الطيب**، المصدر السابق، المجلد 3، ص 454.

(3) **الروض المعطار**، المصدر السابق، ص 392.

(4) **المصدر نفسه**، ص 392.

(5) **المصدر نفسه**، ص 45.

(6) **نفح الطيب**: المصدر السابق، المجلد 3، ص 217.

(7) **البيان المغرب**: في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. كولان، ليفي بروفنسال، بيروت، دار الثقافة، 1980، ج 2، ص 275 ـ 276.

(8) **السقطي (المالقي)**: في آداب الحسبة، تحقيق د. حسن الزين، بيروت، دار الفكر الحديث، 1987، ص 37 ـ 38.

عبدون مثلاً في الحسبة أورد نصاً حول الغش في الأرحاء يقول: «يجب ألا يأخذ المقاص في أرحية الماء أكثر من عشرة أرطال وإن حُمِل للرحى موزوناً ولا يمضي عليه صاحبه أنه يأخذه بالوزن الذي بعثه به، فإن نَقصه شيء غرمه المقاص ويحكم عليه بذلك... فإن ذلك موضع سرقة...»[1].

أما النوازل فتقدم معلومات دقيقة عن العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالأرحاء في الأندلس. ومن أمثلة ذلك: نازلة تتحدث عن الأضرار التي تلحق الفنادق والأرحاء إذا قل الوافدون عليها[2]. وأخرى في جواز أو عدم جواز تسليم الرحا لمن يجلس فيها مقابل الخمس مما يكتسب منها[3]. أو هل يجوز بيع الأرحاء بثمن مؤجل[4]، أو هل يجوز قسمة الأرحاء وغلتها بين الشركاء بالأيام[5].

يظهر من هذه الأمثلة وغيرها أن هناك مشاكل مختلفةً تنجم عن استخدام الأرحاء ولذلك نجد نماذج من العقود المخصصة لبيع وكراء المطاحن والأرحاء تدون فيها معلومات مدققة من شأنها تلافي إمكانية التلاعب عند استعمال الأرحاء. يورد الجزيري نصّاً في هذا المعنى مرتبط بمعاملة في إنشاء رحى يقول فيه «عامل فلان فلاناً على أن ينشىء له في أرضه بموضع كذا على نهر كذا بيتاً يشتمل على الرحى طوله كذا وعرضه كذا... وارتفاعه

---

(1) **بروفنسال، ليفي (إ)**: ثلاث رسائل في الحسبة، المصدر السابق، ص 53.

(2) **الونشريسي**: المعيار... المصدر السابق، ج 7، ص 452.

(3) **المصدر نفسه**، ج 6، ص 461.

(4) **المصدر نفسه**، ج 8، ص 294.

(5) **نوازل الإمام أبو عبدالله محمد بن الحاج**، المصدر السابق، مخطوط، ص 131. إذا كانت المصادر الأندلسية تتحدث عن الأرحاء وكرائها وبيعها إلخ... فإن مصادر مغربية تتحدث بدورها عن الأرحاء المرابطية والموحدية. ففي فاس مثلاً يوجد على نهرها حوالي 300 رحى حسب البكري. ويضيف الإدريسي أن بفاس نهراً كبيراً يأتي من عيون صنهاجة وعليه أرحاء كثيرة داخل المدينة تطحن بلا ثمن. أنظر: **البكري**: **«المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب»**، طبعة دوسلان، باريس، الجزائر 1965، ص 115، **الإدريسي (الشريف)**: **«نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»**، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ج 1، ص 242.

كذا، بذراع كذا، بمصغر صفته كذا، وخشب من جنس كذا أو صفة كذا أو عرض جداره كذا وسقفه كذا. ويقيم فيه مطاحن صفتها كذا. ويقيم لهذا الرحى سدّاً يخرج طرفه في جنبي النهر على قدر كذا... فإذا كمل ذلك وطحنت الرحى المذكورة كان لصاحب الأرض كذا وكذا، وللعامل فلان في أصلها كذا معاملة...»[1].

أما الحبوب التي تطحن في هذه الأرحاء فقد سبقت الإشارة إلى أهمها مع كتب الفلاحة فالمصادر تقف كثيراً عند القمح والشعير والذرة مع الإشارة إلى أنواع القمح أحياناً، كالدرمك[2] مثلاً. أما عن باقي الأدوات الفلاحية فإن المصادر شحيحة أحياناً فيما يتعلق بالمعلومات المرتبطة بالمحراث والآلات الحديثة الأخرى. فلا نكاد نعثر على نصوص واضحة في المحراث ولوازمه والحيوانات أو الدواب المرتبطة به. فقد نصادف اشارات عن المحراث[3]، وسكة الحرث والمناجل لكنها اشارات لا تشفي الغليل. مع العلم أن المصادر تفضّل الحديث عن المواد المعدنية المرتبطة بالفلاحة بالأندلس كالحديد والنحاس والرصاص. فالمقري مثلاً يقول، تصنع بالمرية آلات الحديد والنحاس[4]. ويضيف: ومعادن الشبوب والحديد والنحاس بالأندلس أكثر من أن تحصى[5]. ويقول ابن حوقل[6] بوجود الحديد والصوف والنحاس بالأندلس، ويؤكد ذلك ابن عبدون[7] والحميري[8] وغيرهما. والنوازل

(1) **الجزيري (أبو الحسن علي بن القاسم)**: المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود، مخطوط ج.ع. مجموع رقم 542، ورقة 99. يمكن رصد طبيعة المواد التي تدخل في تكوين الأرحاء من النصوص التي أوردها الجزيري.

(2) **الدرمك قمح جيد**، أنظر السقطي، المصدر السابق، الصفحات: 41، 44، 52، 53.

(3) **ابن سعيد**: المغرب... المصدر السابق، ج 2، ص 49.

(4) **المقري**: نفح الطيب... المصدر السابق، المجلد 1، ص 162.

(5) **المصدر نفسه**، م 1، ص 143.

(6) **ابن حوقل**: صورة الأرض، بيروت 1979، ص 19.

(7) **رسالة في الحسبة**، المصدر السابق، ص 40.

(8) **الروض المعطار**، المصدر السابق، ص 394.

الأندلسية بدورها لم تغفل الحديث عن الحديد الأندلسي ومميزاته[1].

وبخصوص الحيوانات المرتبطة بالفلاحة فالمصادر تورد معلومات كثيرة عنها كما هو الشأن في الأرحاء، بل تميز بينها أحياناً وتبيّن أدوارها وأثمنتها. إن مصادرنا تقف كثيراً عند الخيل والبغال والبقر.

فابن حوقل الذي زار الأندلس خلال منتصف القرن الرابع تحدث بنوع من الدقة عن حيوانات الأندلس وطبيعتها، يقول:

«(...) وتختص بالبغال الفره وبها يتفاخرون ولهم منها نتاج ليس كمثله في معادن البغال المذكورة وأصقاعها المشهورة من أرمينية والران وباب الأبواب وتفليس وشروان لأنها تَبْدُن وتصنع وتُنحَب... ويُجلب إليهم منها شيء كثير من جزيرة ميرقة وهي لعبد الرحمٰن بن محمد فيها المسلمون منقطعة... رأيت منها غير بغل بِيع بخمسمائة دينار وإليها يَرغب مُلُوكهم بمراكبهم وإياها يستوطئون ويُؤثرون فيما يركبون. فأما ما يبلغ منها المائة والمائتي دينار فأكثر من أن تُحصى، وليس ذلك لأنها أزيد على البغال الموصوفة بحسن السَّير وسرعة المشي فقط، بل جمعت مع ذلك عِظم الخَلق وحُسن الشية إلى اختلاف الألوان... والصحة على مرّ الأيام مع الصبر على الكد والعسف»[2].

وفي السياق نفسه تحدث المقرّي عن البغال مؤكداً الأثمنة التي أوردها ابن حوقل ليقول إنها تُجلب من قرطبة وتباع واحد منها بخمسمائة دينار من حسنها وعُلُوِّها الزائد[3].

ويلاحظ الدارس أيضاً أن كتب الحسبة والنوازل، كما هو الأمر بالنسبة للأرحاء، أوردت نصوصاً مهمة عن الكيفية التي تستخدم بها البغال والخيل في الأندلس خاصة في مجال البيع والكراء والنقل والحرب. فالسقطي[4] مثلاً يشير

---

(1) **الونشريسي**، المعيار...، المصدر السابق، ج 6، ص 164 ـ 165.

(2) **ابن حوقل**، المصدر السابق، ص 109 ـ 110.

(3) **المقرّي**، النفح...، المصدر السابق، م 1، ص 520.

(4) **في آداب الحسبة**...، المصدر السابق، ص 41.

إلى استعمال البغال في التنقل وحمل الأثقال. وتحدث ابن الحاج[1] عن إثبات البيع في الدواب كالبغال. وأورد الجزيري[2] كلاماً في عقود كراء الدواب لمدة معينة. وفي السياق نفسه تحدث الونشريسي عن نازلة تهم كراء دابة كل يوم بدرهم واحد[3]، وأخرى حول إمكانية إعطاء الدابة لمن ينقل بها بالنصف[4].

من خلال معلومات المصادر يمكن القول أن البغال تُستعمل عادةً في السفر والتنقل وحمل الأثقال. أما الخيل فتستعمل في الجهاد والحروب[5]، ونشير هنا إلى أن الخيل ينتج ويُرَبَّى في الأندلس[6] المجاورة للعالم المسيحي. أما البقر والأثوار فتستعمل في الحرث والأعمال الزراعية، وربما كانت الأندلس تتاجر في بعض هذه الحيوانات خاصة مع الغرب. يقول الإدريسي في هذا الصدد: «(. . .) ومرسى فضالة تَرِده المراكب من الأندلس فتحمل منها طعاماً وحنطة وشعيراً وفولاً، وتحمل منها الغنم والمعز والبقر. . .»[7].

(1) **نوازل الإمام ابن الحاج**. . .، المصدر السابق، مخطوط، ص 193.

(2) **المقصد المحمود**، المصدر السابق، مخطوط، ص 94.

(3) **المعيار المغرب**. . .، المصدر السابق، ج 3، ص 351.

(4) المصدر نفسه. . .، ج 8، ص 294.

(5) أنظر أمثلة عن ذلك في: ابن عذارى: البيان المغرب، المصدر السابق، ص 235؛ **الحميري**: **الروض المعطار**، المصدر السابق، ص 395؛ ابن بسام: الذخيرة، المصدر السابق، القسم 3، م 1، ص 16؛ **المقري**: النفح، المصدر السابق، م 1، ص 384؛ ابن سعيد: المغرب، المصدر السابق، ج 2، ص 299. وأورد الونشريسي نوازل في الموضوع مثلاً (لا ينبغي بيع فرس لمن يُمَكّنه من المحارب)؛ المعيار، المصدر السابق، ج 6، ص 182، أو (تحبيس فرس للجهاد)، المصدر نفسه، ج 7، ص 58، أو شراء ثور للحرث، المصدر نفسه، ج 6، ص 269.

(6) أنظر التفاصيل في: تقويم قرطبة لعريب بن سعيد، إذ يقول في شهر مارس يبدأ نتاج الخيل في المدائن إلى نصف أبريل، ويضيف: في يونيو تعزل فحول الخيل عن الرَّمك وتبقى منفردة بعد تمام عُلوقها عن الفحول إلى وقت وضعها. . .

**Dozy (R.); Le Calendrier de Cordovd de l'an 961** Leiden. E. J. Brill, 1961, pp. 57-97.

(7) **الإدريسي**: نزهة المشتاق، المصدر السابق، ص 240.

ويضيف: «(...) بوهران بساتين وجنات... والبقر والغنم بها رخيصة ومراكب الأندلس إليها مختلفة»[1].

إنطلاقاً مما سبق يمكن القول إن الأندلس ربما أفادت المغرب وتبادلت معه التجربة في مجال التقنيات والمواد الفلاحية بشكل عام. ولا شك أنها أفادت أيضاً أوروبا. ويتضح ذلك إذا علمنا أن كتاب ابن بصال قد ترجم إلى اللغة الإسبانية خلال القرن الثالث عشر وانتشرت أفكاره في مناطق متعددة.

**خاتمة**

إن «كتب الفلاحة» كما سبق القول، وُضعت جُلُّها خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وقد فَصَّلت الحديث في الأساليب الزراعية والطرق المتَّبَعة في الغراسة وأوقافها والمناخ الصالح لها. فإن لم تفصل في ذكر الأدوات الفلاحية وطبيعتها إلا عَرَضاً، فإنها كشفت بالمقابل عن التراث الفلاحي القديم الإغريقي والروماني والهندي، واعتمدت عليه محاولةً تطبيق بعض جوانبه في الواقع الأندلسي الجديد. ولقد نجحت ـ فيما نعتقد ـ إلى حد كبير اعتماداً على التجربة في الإتيان بالجديد في الزراعة الأندلسية.

لكن هل يمكن الحديث عن الجديد في الأدوات الفلاحية الأندلسية وكيف يتأتى ملاحظة هذا الجديد؟ أو بعبارة أخرى ما هي التطورات الأساسية التي أدخلت في الأدوات الزراعية الأندلسية خلال الوسيط؟

هل يمكن الارتكاز على رأي ليفي بروفنسال[2] القائل بأن الأدوات الفلاحية في الأندلس لم يطرأ عليها تغيير واضح منذ العصر الفيزيقوطي الذي طورها بشكل نسبي على حد تعبيره؟

لمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات يجب، في اعتقادنا، البَدْء بالقول بأن الأدوات الفلاحية أو التقنية الإنتاجية عموماً تخضع لطبيعة الحياة الاقتصادية

---

(1) المصدر نفسه، ص 253.

(2) **Provinçal, levi-(E.); L'Espagne musulmane...** op.cit., p. 164.

والاجتماعية بشكل عام. من هنا يمكن الحديث عن الأدوات الفلاحية الأندلسية وطبيعتها انطلاقاً من ثلاث مراحل على الأقل: مرحلة الإمارة، مرحلة الخلافة، ثم مرحلة الطوائف والمرابطين. في المرحلة الأولى يمكن القول بوجود أدوات فلاحية مختلفة ربما تعود إلى ما قبل العصر الفيزيقوطي نفسه، وهي، كما قال الحميري[1]، من صنع الأوائل. لكنها لم تتطور بشكل ملحوظ نظراً للظروف العامة التي عاشتها الأندلس آنذاك، أي الصراعات العسكرية المختلفة التي أثَّرت بشكل سلبي على الظروف الاقتصادية عامة وعلى الفلاحة وأدواتها خاصة[2].

أما خلال المرحلة الثانية، أي عصر الخلافة، فيمكن للباحث أن يُلاحظ الاستقرار ثم التطور الذي صاحبه في مختلف المجالات بما في ذلك الأدوات الفلاحية[3].

تتفق المصادر الأندلسية على اختلافها وتنوعها أن عصر الخلافة عرف ابتكارات متنوعة في ميادين مختلفة، خاصة الفلاحي الذي شهد تطوراً في إعداد الأرض وسقيها... إلخ.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

فيمكن القول أن التطورات الأساسية في الأدوات الفلاحية تحققت خلال عصر الخلافة، أي خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

إنطلاقاً من هذه الملاحظة يُناقش وربما يُتجاوَزُ رأي ليفي بروفنسال الذي لم يُسجّل التطور الذي لحق الأدوات الفلاحية في هذه الحقبة التاريخية الهامة في الأندلس.

بعد سقوط الخلافة واستفحال أمور الطائفية من جديد يلاحظ تراجع أو على الأقل نوع من السكون والجمود في الأدوات الإنتاجية بصفة عامة.

(1) أنظر ما قاله الحميري في الأدوات الفلاحية سابقاً.

(2) **إبراهيم القادري بوتشيش**: أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة، الرباط، دار عكاظ، 1992.

(3) **أحمد الطاهري**: عامة قرطبة في عصر الخلافة، الرباط، دار عكاظ، 1988.

لعل العودة إلى الصراعات العسكرية والتناحرات الطائفية من شأنه أن لا يُساعد على التطور من جديد. إن أغلب المصادر الأندلسية تبيّن بوضوح الحالة السيئة التي عرفتها البادية الأندلسية والاقتصاد الأندلسي عموماً خلال الطوائف. من هذه الزاوية نخالف رأي الباحثة بولانس **Lucie Bolens**، القائل بالثورة الزراعية بالأندلس[1] خلال القرن الحادي عشر للميلاد. إن الحديث عن الثورة الفلاحية مرتبط أكثر بالقرن العاشر الميلادي (عصر الخلافة)، كما سبق القول، **وإذا سَلَّمنا** مع الباحثة بالثورة الفلاحية في الأندلس خلال القرن الحادي عشر للميلاد، فيمكن الحديث عن هذه الثورة في مجال التأليف في ميدان الفلاحة، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعض مؤلفي «**كتب الفلاحة**» كتبوا في «فلاحة السلطان» ووضعوا مصنفات مفيدة بشكل عام، ولم يهتموا بالفلاحة المعيشية بشكل مباشر.

**إذا سَلَّمنا** أخيراً بحدوث ثورة في الأدوات الفلاحية خلال القرن العاشر الميلادي فإن الأندلس قد سبقت أوروبا الفيودالية في هذا المجال. إذ إن هذه الأخيرة لم يُعَمَّم فيها التطور التقني إلا خلال القرن الحادي عشر الميلادي.

مركز تحقيقات کامپیوتری علوم اسلامی

(1) **Bolens (L.)**; La Révolution agricole andalouse du XI$^{e}$ siècle. dans **Studia Islamica, XLVII,** Paris - Maisonneuve - La Rose, 1978, pp. 120-141.



# النقود الإسلامية القديمة

هناء رضوان

المسكوكات قطع معدنية مختومة بإشراف رسمي، عن طريق قطعة حديدية تتضمن صوراً وكلمات مقلوبة تظهر عند الضرب بشكل مستقيم، هذه القطعة أطلق عليها اسم السكة، وقد استعملت لختم الدنانير والدراهم والفلوس التي جرى تداولها عبر العصور وتغيرت أشكالها وتبدلت حسب الحكام واستعملها الناس دهوراً طويلة.

ثبت تاريخياً أن النقود منذ أوائل ظهورها وأياً كانت تسميتها قد سُكت من سبائك الذهب والفضة والنحاس أو البرونز.

ما يعنينا هنا نقود العرب، وكيفية تعاملهم مع تلك القطع، وهل ابتدعوها أم تعاملوا بنقود غيرهم؟ لإيضاح ذلك لا بد من إلقاء الضوء على العملة العربية قبل الإسلام وبعده لاستخلاص أهميتها وتطورها.

**I ـ نقود العرب قبل الإسلام:**

كان العرب في الجاهلية يتعاملون بالتبادل والمقايضة فيما بينهم، إلا أنهم بتجارتهم الخارجية تعاملوا بالنقود الساسانية والبيزنطية والحميرية (السبئية)[1]، وكان بين العرب نقّاد يميزون الصحيح من الزائف، والثقيل من الخفيف وزناً وعياراً. إذاً لم تكن للعرب قبل الإسلام سكة خاصة بهم، والنقود التي

---

(1) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار الإسلامية في الوطن العربي، المؤتمر التاسع للآثار في البلاد العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985، ص 195.

تداولوها وردت إليهم عن طريق القوافل القادمة من سوريا والعراق واليمن[1]. من سوريا جاءتهم الدنانير والفلوس البيزنطية، ومن العراق الدراهم الساسانية، ومن اليمن الدراهم السبئية[2].

مال العرب للدنانير البيزنطية (الهرقلية) أكثر من ميلهم للدنانير الفارسية[3]، وضربوا بجمالها المثل، وأوردوا ذكرها في أخبارهم وأشعارهم.

**النقود السبئية**: في المنطقة العربية كان السبئيون والحميريون هم المسيطرون، وقد لمعت في زمنهم مناطق اليمن وجنوب الجزيرة العربية. صدرت عن السبئيين نقوداً تعود لما قبل عام 200ق.م[4]. ووردت إلى الحجاز سكة حميرية من الذهب والفضة والنحاس حملت على أحد وجهيها صورة البومة[5] (وهذا تقليد للدراخما اليونانية لأن البومة هي طائر أثينا المقدس وشعار المدينة) وتحت البومة خنجرٌ، وأمامها وخلفها اسم الملك ولقبه واسم المدينة التي سُكت (ضربت) فيها القطعة؛ أما الوجه الآخر فظهرت عليه صورة شخص بوضع جانبي يحيط بوجهه غصن شجرة. أحياناً استبدل بالبومة رأس ثور. وفي القرن الثاني[6] بعد الميلاد سك ملوك الحميريين نقوداً عليها كتابة بالخط السبئي السامي، بالإضافة إلى اتباعهم نماذج رومانية في بعض قطعهم.

---

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية (مجموعة النقود العربية)، دار الكتب بالقاهرة، 1965، ص 28.

(2) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود العربية الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الجاحظ، بغداد، 1969، ص 14.

(3) الكرملي، الأب أنستاس ماري، النقود العربية وعلم النميات، الطبعة العصرية، القاهرة، 1939، ص 90.

(4) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 15.

(5) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود العربية الإسلامية، ص 15.

(6) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 115.

**نقود الأنباط**: إن نشوء ظاهرة النقود في المنطقة العربية تعود إلى عهد دولة الأنباط، وهي مملكة عربية قامت حول البتراء جنوب شرقي الأردن، وقد أقيم فيها معامل سك نقود، وأولى إصداراتها كانت حوالي عام 100ق.م[1] ومعظمها من البرونز.

النماذج التي سكها الأنباط مقتبسة عن اليونان؛ وأول من ضرب تلك النقود الملك الحارث الثالث، وقد عثر على قطعة من نقوده عليها صورة جمل وشجرة، وعلى بعض القطع ظهر رأس الحارث متجهاً نحو اليمين وعلى الوجه الآخر صورة امرأة تشير للنصر ويظهر وراءها اسم الحارث بالأحرف اليونانية مع لقبه (محب اليونان).

أما الملك عُبادة الثاني النبطي فقد نقش نقوداً على أحد وجهيها صورته وعلى الوجه الآخر عُقاب أمامه كلمة «الملك عُبادة» ووراءه كلمة «ملك الأنباط» وفوق رأسه «السنة الثانية». وقد اتبع الطريقة نفسها الملك مالك الأول.

**نقود تدمر**: في تدمر وسّعت زنوبيا مملكتها واحتلت الإسكندرية وباتت تهدد الأمبراطورية الرومانية، وقد نودي بابنها القاصر وهب اللات ملكاً واتخذ اسم أثنودوروس[2] (باليونانية)، وإحدى القطع النقدية التابعة لتدمر أظهرت على وجهها رأس زنوبيا وحولها اسمها بالأحرف اليونانية (سبتيميا زنوبيا) Septimia Zenobia؛ وهناك قطع أخرى ظهر عليها وهب اللات مع اسمه ولقبه.

**الدينار البيزنطي**: أشار القرآن الكريم[3] في سورة آل عمران إلى الدينار، ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾. الدينار كناية عن قطعة مستديرة من الذهب، وقد سكها البيزنطيون ووصلت إلى العرب عن طريق التجارة الخارجية. حملت الدنانير البيزنطية (أطلق عليها العرب اسم الهرقلية) صورة الأمبراطور البيزنطي هرقل

---

(1) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 114.

(2) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 115.

(3) سورة آل عمران، آية 75.

وحده أو مع ولديه هرقليانوس وقسطنطين، وقد ظهروا جميعاً متوّجين بتاج[1] يعلوه صليب ويمسك كل منهم بصولجان منتهياً بصليب أيضاً، أما الوجه الآخر من القطعة فظهر عليه الصليب منفرداً على سلم بأربع درجات، وتحيط به عبارات دعاء واسم مكان الضرب بحروف لاتينية ويونانية.

أطلق البيزنطيون على قطعهم الذهبية اسم سوليدوس Solidus، أما العرب فأطلقوا على تلك القطع اسم الدينار حسب اللفظة اللاتينية ديناريوس Denarius والتي تعني أيضاً القطعة النقدية الذهبية.

**وزن الدينار**: وردت دنانير هرقل على أهل مكة في الجاهلية وتبايعوا بها على أنها تبر (ذهب غير مضروب)[2]. ولوزن هذه القطع اتّبعوا نظام وزن حبة الشعير المتوسطة، الغير مقشورة والتي قُطع ما امتد من طرفيها، وهذه الحبة ساوت بدورها وزن مئة حبة خردل[3]، وقد اعتمدوا لهذا الوزن ما أطلقوا عليه اسم المثقال الذي ساوى ستين حبة شعير ووزنوا على أساسه. أما فئات الأوزان فبدأت بالرطل، وقدّر وزنه باثني عشر أوقية[4] والأوقية ساوت أربعين درهماً، والنش (النص أي نصف أوقية) ساوى عشرين درهماً، والنواة خمس دراهم[5]، والدانق (كلمة فارسية من لفظة دانه ومعناها حبة) ساوى ثماني حبات وخُمس الحبة من حبات الشعير[6]، والقيراط تراوح ما بين 3 حبات شعير من 20 إلى 22[7]. كانت قريش في الجاهلية

(1) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، 1966، ص 15.

(2) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 197.

(3) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي، فتوح البلدان، عني بجمعه وترتيبه الأب نعمان الألوسي، القاهرة، 1896، ص 3.

(4) المقريزي، العلاّمة تقي الدين أحمد بن عبد القادر الشافعي، رسالة في النقود الإسلامية، (عن شكري الفضلي)، الأستانة، عن نسخة بغدادية، ص 5.

(5) البلاذري، فتوح البلدان، ص 4.

(6) البلاذري، فتوح البلدان، ص 6.

(7) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 4.

تزن الذهب بوزن تسميه ديناراً، والفضة بوزن تسميه درهماً[1]. واعتبر الاثنان تبراً وتبايعوا بالتبر على هذه الأوزان. أما قيمة الدينار فتراوحت من عشرة دراهم إلى 13 إلى 15 وقد تزيد عن ذلك حسب نقاوته من الغش؛ والدينار القديم تعاملوا به على أساس وزنه واستعمل للمبالغ التي تزيد عن أوقية[2]، أما إذا قلّت المبالغ عن ذلك فإن الدفع يتم بالعدد لا بالوزن. ولتقدير الوزن بالغرامات نرى أن العرب اتّبعوا نفس وزن الدينار البيزنطي أي 4,55 غرام[3]، كما استعملوا القاعدة اليونانية أي حسب الدراخما التي تزن 4,37 غرام.

**الفلس البيزنطي**: جرت العادة بين الشعوب القديمة أن يكون ثمن البضائع بالذهب والفضة فقط، إلا أن احتياج الناس لشراء بضائع بسيطة وبأثمان بخسة أدى إلى اختراع نقد بخامة جديدة هي النحاس[4] والبرونز، إلا أن هذه الفئة من النقود لم تعتبر نقداً بالمعنى المتعارف عليه بالنسبة للذهب والفضة. أطلق على هذه الفئة اسم فلس وهي كلمة مشتقة من لفظة فولليس Follis اليونانية، وقد أخذها العرب عن البيزنطيين. قُدِّرت قيمة الفلس البيزنطي بأربعين نمياً[5]، لذا ظهر على وجه القطع الحرف M أو m الذي يرمز للرقم أربعين، وعلى الوجه الآخر ظهرت صورة للأمبراطور المعاصر.

**الدرهم الساساني**: إذا كان النظام النقدي في الدولة الذهب، فهذا لا يمنع استعمال نقود أخرى غير الذهب على أن يكون هو العملة القانونية، وفي هذه الحالة تعتبر النقود الفضية والنحاسية عملة مساعدة[6]. من تلك العملات، الدراهم الفضية الساسانية التي وردت للعرب عن طريق التجارة. والدرهم تسمية يونانية من لفظة

(1) البلاذري، فتوح البلدان، ص 6.
(2) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 30.
(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(4) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 29.
(5) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 27.
(6) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 40.

دراخم Drachme وأطلق عليه الفرس اسم ديرام (دِرَم)[1]، وقد حمل هذا الدرهم الفارسي على أحد وجهيه صورة تمثل الجزء العلوي من كسرى[2]، والوجه الآخر عليه حارسان مدججان بالسلاح وبينهما معبد نار، وتشير الكتابة البهلوية إلى اسم الملك ودعاء لأسرته، وفي الهامش الخارجي ثلاث أهلة أو أربعة وفي داخل كل هلال نجمة تشير إلى كوكب الزهرة عند تقابله مع القمر وهو رمز للرخاء عند الشرقيين. (شكل 1).

**أنواع الدراهم وأوزانها**: للفرس ثلاثة أنواع من الدراهم[3]: دراهم كبار ـ دراهم وسط ـ دراهم صغار (وهي أنصاف الدراهم الكبار).

**الدراهم البغلية**: هي الدراهم الكبار التي أُطلق عليها اسم السود الوافية لاستيفائها الوزن الأساسي للدرهم الذي يزن حسب الميزان الحديث 4 غرامات. كما أطلق على هذه الدراهم اسم الدراهم الكسروية لظهور رسم كسرى عليها. أما اسم البغلية فأطلق على تلك الدراهم لأن رأس البغل اليهودي هو الذي ضربها[4].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

**الدراهم الطبرية**: هي الدراهم الصغار، أي أنصاف الدراهم السود الوافية، وتزن 4 دوانق، وهي 10 قراريط (ما يقارب الغرامان)، وقد سُكت في طبرستان (من بلاد فارس).

**الدراهم الوسط**: تزن هذه الدراهم 12 قيراطاً.

**الدراهم الجوراقية**: تزن أيضاً 12 قيراطاً.

---

(1) النقشبندي، ناصر محمود، الدرهم الأموي المعرّب، منشورات وزارة الإعلام، العراق، 1974، ص 9.

(2) Lavoix, Henri, catalogue des monnaies Musulmanes de la bibliothéque Nationale, 3 Volumes, Paris, 1887, 1896, p. VII, VI.

(3) النقشبندي، ناصر محمود، الدرهم الإسلامي، الجزء الأول، بغداد، 1969، ص 3.

(4) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 3.

**الدراهم الجواز:** تزن 14 قيراطاً.

**الدينار الساساني:** أشهر الدنانير الذهبية الساسانية التي تعامل بها العرب هي دنانير الملك دارا[1] الأول الذي نقش صورته على القطع ظاهراً بملابس حملة الأقواس وهم فئة من حراسه.

## II ـ نقود العرب في بداية الإسلام:

**عهد الرسول:** لما جاء الإسلام أقر الرسول السكة على ما كانت عليه في الجاهلية[2]، وقد تعامل هو نفسه بهذه النقود، أي الدنانير البيزنطية والفلوس النحاسية[3] والنقود الساسانية المصورة (الدراهم) (شكل 2). ويذكر ابن سلام ما روي عن الإمام علي بن أبي طالب إذ قال: «زوّجني[4] رسول الله (صلعم) فاطمة عليها السلام على أربعمائة وثمانين درهماً وزن ستة دوانيق». كما أرسل قيصر الروم هرقل إلى الرسول، دنانير بيزنطية فأخذها وقسّمها بين أصحابه[5]، وفرض الرسول زكاة الأموال بالقطع المتداولة بين أيدي الناس، ففرض على كل عشرين ديناراً نصف دينار[6]، وعلى كل 5 أوقيات فضة خالصة خمسة دراهم هي النواة.

أما بالنسبة للأوزان فقد أقر الرسول الأوزان على ما كانت عليه، وأقر أهل مكة على أوزانهم[7]، وقد رُوي أنه قال: «الميزان، ميزان أهل مكة»، ويقول البعض «ميزان المدينة»[8]، كما ذكر الرسول (صلعم) كل بلد وما تختص به

(1) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 83.
(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 6.
(3) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 40.
(4) ابن سلام، أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، القاهرة، 1353هـ، العدد 1623، ص 525.
(5) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 29 ـ 30.
(6) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(7) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 6.
(8) المصدر نفسه، ص 19.

من كيل ونقود، وأشار إلى أن نقد مصر هو الذهب[1] لأنها كانت تتعامل بمبيعاتها بالذهب فقط، وظلت هكذا إلى أن استولى الفرنجة عليها.

**عهد أبي بكر الصدّيق:** الخلفاء الراشدون أقروا العملات مثلما أقرها قبلهم رسول الله (صلعم). أبو بكر الصدّيق اتّبع سنّة رسول الله، وسلّم بجواز السكة ذات الصور الآدمية[2]، والكتابة البهلوية واليونانية، ولم يغير شيئاً.

**عهد عمر بن الخطاب:** يذكر المؤرخ الألماني الدكتور ميلر[3] أن خالد بن الوليد سبق الخليفة عمر بضربه نقوداً في طبرية سنة 15هـ أو 16هـ وجعلها على غرار الدنانير البيزنطية تماماً، إذ إنه أبقى على الصليب والتاج والصولجان ونقش على أحد وجهيها اسم خالد بالحروف اليونانية XAAED، ونقش كذلك الحروف IY-BOV؛ ويظن ميلر أن هذه الأحرف مقتطعة من كنية خالد بن الوليد (أبو سليمان). ويقال إن أحد أسباب نقمة الخليفة عمر بن الخطاب على خالد بن الوليد وتنحيته عن قيادة الجيش كان هذا السبب.

بعد أن وضع المسلمون أيديهم على أقاليم الدولة البيزنطية، لم يغيروا النقود ذات التأثيرات المسيحية ما دامت مألوفة لديهم وتشبع حاجة شعب مزدوج من الغالبين والمغلوبين، وما دام هذا الإبقاء يساعد على استقرار البناء الاقتصادي في الدولة الإسلامية، غير أن هذه الرغبة في الاستقرار لم تكن تتعارض مع ضرب كميات من النقود الإسلامية تساعد على توفير كميات النقود اللازمة لإجراء العمليات التجارية ومرونتها. لذا يذكر أنه في عهد عمر بن الخطاب أصبح العرب سادة فارس والعراق وسوريا ومصر (القرن الهجري الأول حوالي السابع ميلادي) فأبقى الخليفة عمر على السكة المألوفة في بداية الأمر، وأقر النقود الساسانية في إيران والعراق كما هي بلغتها وحروفها البهلوية وشاراتها

(1) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(2) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 29.

(3) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 47. الكرملي، النقود العربية، ص 91، نقلاً عن ميلر.

وشعائرها غير الإسلامية[1]، وفي سوريا أقر النماذج البيزنطية بصورة هرقل والصليب الذي يعلو التاج والصولجان وعلى الوجه الآخر الحرف M.

لكن كان لا بد أن يفكر العرب بضرب سكة تتمثل فيها سلطة الخليفة كحاكم أعلى لكل الأقاليم الخاضعة له، فيتحدى بها مكانة الدراهم الفارسية والدنانير البيزنطية؛ لذا في السنة الثانية[2] لولاية الخليفة عمر، وبعد أن افتتح الأقاليم، جاءه وفد من البصرة وتحدث معه في شؤون المسلمين هناك، فرأى الخليفة لزوم سك عملة إسلامية؛ إضافة إلى أن الدراهم البغلية والطبرية وغيرها كانت قد كثرت بيد العرب، فخشي الخليفة أن تخلق لهم مشكلة بالنسبة لمسألة الزكاة.

سك العرب أول عملية عربية بأمر من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وكانت من النحاس (فلس)، وذلك سنة 17هـ وعلى طراز عملة هرقل، وقد ورد عليها اسم أمير المؤمنين عمر بأحرف عربية، ويعتبر هذا الفلس أقدم فلس عربي[3].

أخذت النقود العربية بعد ذلك تزداد استقلالاً شيئاً فشيئاً كلما بسط العرب سلطانهم على الولايات البيزنطية، وثمة خطوة تالية في تطورها هي ظهور الكتابات العربية إلى جانب الكتابات اليونانية، فنجد مثلاً في سوريا قطعاً تعود لمدينة دمشق ظهر عليها اسم المدينة بالعربية[4] واليونانية معاً وكذلك الحال بالنسبة لحمص وطبرية. كما ظهرت على بعض القطع كلمات تؤكد صلاحية تلك القطع من حيث صحة وزنها فكتبت كلمات (طيب) (جائز)[5] (واف)، لكن مع ذلك

(1) فهمي، عبد الرحمن، النقود العربية ماضيها وحاضرها، المكتبة الثقافية بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، العدد 103، ص 5.

(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 6.

(3) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 41. فهمي، عبد الرحمن، صنج السكة، القاهرة، 1957، ص 37.

(4) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 42.

(5) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ظلت صورة هرقل لوحده أو مع ولديه هرقليانوس وقسطنطين تظهر على القطع. مع مرور الزمن بدأت الكتابة العربية تحتل مكاناً أكبر على تلك الفلوس البرونزية فظهرت البسملة[1] وتبعتها بعد قليل شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، مثالاً على ذلك قطعة برونزية تحمل على الوجه: في الوسط صورة مع حروف يونانية وحولها في الهامش كتابة بسم الله لا إله إلا الله وحده، وعلى ظهر القطعة في الوسط صورة هرقل وحولها في الهامش عبارة محمد عبد الله ورسوله أو محمد نبي الله ورسوله.

استمر تداول الفلوس النحاسية بهذا الشكل إلى أن تم تعريبها في زمن عبد الملك. المعدن الثاني الذي سك العرب منه نقودهم الأولى، هو الفضة أو الدراهم، وقد ذكر المقريزي[2] أن الخليفة عمر ضرب دراهم سنة 18هـ (639م) على نقش الكسروية (نقود الفرس الساسانيين)، أي بالإبقاء على صورة يزد جرد الثالث أو صورة كسرى الثاني مع زيادة إحدى تلك العبارات: (الحمد لله) (محمد رسول الله) (لا إله إلا الله وحده) (لا إله إلا هو)، وعلى بعض منها (عمر)[3]، إنما لم يعثر على أي قطع منها، والذي وجد كانت عليه إحدى العبارات التالية: (بسم الله) (بسم الله ربي) (جيد)[4] (شكل 3)، واسم الملك ومدينة الضرب بالحروف البهلوية[5].

إذاً اعتمدت النقود الساسانية نموذجاً للنقود العربية الفضية الأولى، وفرض المسلمون في فتوحاتهم الأولى هذا الأسلوب على منطقة البحر المتوسط بكاملها وقد سميت هذه الدراهم باسم الدراهم العربية الساسانية، كما سميت أيضاً المغفلة[6] لأنها لا تحمل أسماء الحكام العرب بل أسماء ملوك فارس.

---

(1) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 85.
(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 60.
(3) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 46. الكرملي، النقود العربية، ص 911.
(4) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 47.
(5) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 36.
(6) العش، أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية». نشرة الآثار، ص 196.

وقد تميزت النقود العربية عن النقود الساسانية والبيزنطية بتأريخها، إذ إن النقود العربية أرّخت حسب التاريخ الهجري، بينما الساسانية أرّخت بعدد سنوات حكم كل عاهل فقط[1]، لذا لمعرفة تاريخ قطعة بيزنطية أو ساسانية، يجب مقارنة حكم العاهل أو الملك بجداول منظمة من قبل علماء النقود لتحديد فترة حكم كل ملك ومقارنته بالتاريخ الميلادي.

لتحديد وزن الدرهم العربي الساساني لا بد من معرفة وزن الدرهم الساساني السابق له، لكن قبل تحديد تلك الأوزان لا بد أن نذكر أن الدرهم قد ورد اسمه في القرآن الكريم: ﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة﴾، ويعتبر الدرهم في الشرع كيلاً أو وزناً[2] لعدد من حبات القمح. سار المسلمون على النمط الذي سارت عليه الأمم السابقة في وزن الدرهم، فقد كان وزن الدرهم الساساني في عهد خسرو الثاني ما يقدر حالياً بـ 4,11 غرام[3] أو 4,15 غرام، أو بحسب الوزن في أول الإسلام ما يوازي ستة دوانيق[4]، والمثقال ساوى وزنه درهماً وثلاثة أسباع الدرهم، فقد كانت الدراهم أيام الفرس تختلف من وقت لآخر، ولما احتيج إلى تقدير الدرهم للزكاة أخذ التقدير الوسطي فكان أربعة عشر قيراطاً فأصبح المثقال درهماً وثلاثة أسباع، ولصيانة الوزن من التلاعب وضع القيّمون على السك صنجاً من الزجاج[5] لوزن الدرهم والمثقال وغيرها من الأوزان، واعتبر الزجاج أفضل مادة تحافظ على الوزن لعدم تسرب الرطوبة والجفاف إليه. لما سك الخليفة عمر الدرهم العربي الساساني عدّل وزنه وجعله حوالي 3,98 غرام.

**عهد عثمان بن عفان:** ضرب الخليفة عثمان بن عفان دراهم على طراز دراهم الخليفة عمر بن الخطاب ونقش عليها صورة كسرى الثاني وكتب اسم الملك ومدينة الضرب والتاريخ بالحروف البهلوية وكتب على الطوق بالحروف

(1) المرجع السابق، ص 196.
(2) النقشبندي، الدرهم الأموي المعرّب، ص 9.
(3) النقشبندي، الدرهم الأموي المعرّب، ص 15.
(4) البلاذري، فتوح البلدان، ص 3.
(5) النقشبندي، الدرهم الإسلامي، ص 8.

الكوفية إحدى الكلمات التالية[1]: بركة ـ بسم الله ـ بسم الله ربي ـ لله ـ محمد (شكل 4).

ويذكر المقريزي[2] أنه نقش دراهم عليها كلمة الله أكبر إلا أننا نفتقر إلى نماذج منها.

**عهد علي بن أبي طالب:** ضرب الخليفة علي بن أبي طالب دراهمه على طراز دراهم الخليفة عثمان بن عفان وكتب على الهوامش الكلمات التالية بالحروف الكوفية: بسم الله ـ بسم الله ربي ـ ربي الله[3] (شكل 5) ـ ويوجد في متحف الأوسمة في باريس درهم ضرب بالبصرة سنة 40هـ[4] أي يرجع لعهد علي بن أبي طالب، إلا أن الكثيرين يشكون في أن التاريخ هذا قد كتب خطأ، كما أن هناك فريقاً آخر يظن بأنه تاريخ صحيح[5]. ويذكر أن أول لقب ظهر على النقود الفضية المضروبة على الطراز الساساني كان زمن الإمام علي، وقد ضربت تلك القطعة بالري من قبل واليه يزيد بن قيس الهمداني وعليها لقب الإمام علي (ولي الله)[6].

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

## III ـ نقود الأمويين:

كان العرب حتى عهد الأمويين يتعاملون بالدراهم الفارسية والساسانية والدنانير البيزنطية الذهبية التي حصلوا عليها من تجارتهم إضافة لما سكّوه من فلوس نحاسية وبعض الدراهم الفضية، وقد حدث تغيير كبير في شكل النقود التي ضربت في ذلك العهد عن نقود الخلفاء الراشدين نحو استقلالها تماماً عن التأثيرات البيزنطية حيث استبعدت باقي الكتابة اليونانية من على العملات

---

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 36.

(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 6.

(3) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 36.

(4) Lavoix, H, Catalogue des monnaies... No. 159.

(5) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 203.

(6) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 51.

وأُدخلت عليها بعض النقوش الدائرية وصيغ أخرى لشهادة التوحيد كتبت في وسط القطعة بالخط الكوفي تحيط بها كتابة هامشية كوفية أيضاً عن الرسالة المحمدية، وجهة وتاريخ الضرب بحروف أصغر على شكل دائرة.

**عهد معاوية بن أبي سفيان: (41 ـ 60هـ) (660 ـ 680م)**

أقر معاوية كما أقر الخلفاء قبله استعمال النقود المتداولة بين أيدي الناس ومن بينها درهمٌ عليه صورة كسرى محاطة ببعض الكلمات والحروف الكوفية كما كان عليه الدرهم الإسلامي الأول[1] (شكل 6). ضرب معاوية دراهم أطلق عليها اسم السود الناقصة[2] وتساوي ستة دوانيق ووزنها خمسة عشر قيراطاً ينقص حبة أو حبتين. ويذكر المقريزي[3] أن معاوية هو أول من ضرب دنانير عليها صورته متقلداً سيفه، إلا أنه لم يعثر على قطعة من تلك الدنانير وربما كان السبب أنها صهرت خلال إصلاحات عبد الملك بن مروان[4] أو ربما استبعدت لأنها لو حدث وظهرت لأحدثت نزاعاً بين معاوية والبيزنطيين[5] الذين لا يقرون إلاّ بطريقتهم وصورهم على الدنانير. لكن بالرغم من اختفاء دينار معاوية إلا أنه ظهرت في إيلياء بفلسطين قطعة فلس نحاسية تعود لعهد معاوية وقد نقشت صورته، مفروق الشعر وحاملاً سيفاً بيمينه[6]. وبالنسبة لاسم معاوية فقد ظهر على الدراهم الساسانية عوضاً عن اسم العاهل الساساني[7] وكذلك ظهر لقبه (معاوية أمير المؤمنين)، لكن كلها بالحرف الفهلوي.

**عهد عبد الله بن الزبير في مكة:** ضرب مصعب بن الزبير دراهم ودنانير في

(1) النقشبندي، الدرهم الإسلامي، ص 2.
(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 7.
(3) المرجع السابق، ص 7.
(4) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 15.
(5) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 31 و45.
(6) المرجع السابق، ص ص 31، 45.
(7) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 196.

العراق سنة سبعين[1] (شكل 7) بأمر من أخيه عبد الله بن الزبير لما وُلي على الحجاز، وكانت بنفس طريقة الفرس الأكاسرة لكن زيد عليها على أحد الوجوه كلمة (بركة) وعلى الآخر كلمة (الله)[2] (شكل 8). ذكر المقريزي[3] أن نقود عبد الله بن الزبير كانت أول نقود مستديرة، إذ كانت قبل ذلك غليظة، قصيرة، ممسوحة، فجعلها مستديرة ونقش على أحد وجهيها (محمد رسول الله) وعلى الهامش (عبد الله)[4]، وعلى الوجه الآخر (أمر الله بالوفاء والعدل)، لكن لم تظهر أي قطعة منها حتى الآن. وظهرت الألقاب أيضاً على القطع الفضية فظهر على بعضها لقب (أمير المؤمنين)[5].

## عهد عبد الملك بن مروان: (65هـ ـ 86هـ)

ضمت الأمبراطورية التي وحّدها العرب في القرن السابع الميلادي تحت راية الإسلام اقتصادين متمايزين: اقتصاد فارس الذي كان ينعم بمخزون هائل من الفضة، واقتصاد ساحل البحر المتوسط الذي تداول نقوداً ذهبية ونحاسية. ولقد سمح لهذين النظامين بالتعايش في المرحلة الأولى. كان عدد كبير من المعامل الساسانية يسك الدراهم من الفضة للحكام العرب. عام 690م، وبعد أن تركزت سلطة الأمويين في دمشق باتت الحاجة إلى عملة ذهبية ملحة.

بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان سنة 60هـ تولى الخلافة خلال 5 سنوات ثلاثة من الخلفاء الأمويين (يزيد بن معاوية، ومعاوية الثاني، ومروان بن الحكم) (شكل 9) ولم تكن لهم محاولات إيجابية في ميدان النقود البيزنطية ـ الإسلامية ذات التأثيرات المسيحية، إلى أن تولى عبد الملك بن مروان الحكم سنة 65هـ. استطاع عبد الملك بن مروان القضاء على جميع الحركات المناهضة له،

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1900، ص 47 ـ 53.

(2) الكرملي، النقود العربية، ص 120.

(3) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 7.

(4) الكرملي، النقود العربية، ص 92.

(5) Lavoix, H, Catalogue des monnaies.. No. 144, VI.

فخضع الشرق العربي له. وشهد عصره ظاهرة تتلخص بصبغ الإدارة بالصبغة العربية، إذ إنه عرّب الدواوين، واعتبر من كبار المصلحين لنظام النقود، وعهده يعتبر الحد الفاصل بين السكة البيزنطية التي استعملها العرب في الجاهلية، وعصر النبوة ذات التأثيرات المسيحية، وبين السكة الإسلامية الخالية من هذه التأثيرات؛ وقد حدث هذا التغيير سنة 77هـ (696م) والتي تعتبر سنة الإصلاحات.

**أسباب إصلاحات عبد الملك**: لم يجتمع المؤرخون على السبب الذي أدى إلى ترك التعامل بالسكة البيزنطية، إلا أنه يمكن إرجاعها إلى عدة أسباب استناداً إلى نصوص الكتّاب والمؤرخين:

1 ـ أن الفتن والقلاقل التي راجت بعد مقتل عثمان بن عفان، جعلت الولاة في الأقاليم يسهمون في السكة[1]، فكان لا بد لإيقافهم ولتقوية الدولة العربية الإسلامية، من أن تُسترجع كل الحقوق المغتصبة، وهذا ما فعله عبد الملك ابن مروان بعد أن حطم كل حركات المقاومة العسكرية وبدأ يسعى لنشر ودعم الاستقرار السياسي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

2 ـ بالاطلاع على نصوص البيهقي[2]، والدميري، والبلاذري، المقريزي وأبو المحاسن، وهي نصوص تظهر بعض أسباب إصلاحات عبد الملك وتتلخص في أن العلة في ضرب السكة الإسلامية هو أن أوراق البردي التي كانت ترد من مصر إلى بيزنطة سُجلت عليها كتابات تتعلق بالعقيدة المسيحية (باسم الأب والابن والروح القدس)، فأصدر عبد الملك أمراً إلى عامله بمصر

(1) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 19.

(2) البيهقي، المحاسن والمساوىء، الجزء الثاني، ص 126.

ـ الدميري، حياة الحيوان الكبرى، الجزء الأول، ص 62 ـ 64.

ـ البلاذري، فتوح البلدان، الكرملي، النقود العربية، ص 9 ـ 18.

ـ المقريزي، شذور العقود، الكرملي، النقود العربية، ص 35.

ـ ابن تغرى، بردى، النجوم الزاهرة، الجزء الأول، ص 176 ـ 177.

بأن يصدِّر تلك الأوراق بكتابات إسلامية (أشهد أن لا إله إلا هو)، وعندما وصلت قراطيس البردي إلى أمبراطور البيزنطيين احتج عليها وهدد بسك نقود بيزنطية عليها عبارات[1] تسيىء إلى الرسول الأعظم، فغضب عبد الملك واستشار المسلمين في هذا الأمر، فأشاروا عليه بضرب سكة إسلامية عليها شهادة التوحيد والرسالة المحمدية (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

3 ـ أحد الكتّاب الأجانب (لافوا Lavoix)[2] له رأي آخر بشأن الإصلاحات، فهو يشير إلى أن أوراق البردي وردت إلى بيزنطة وعليها عبارات التوحيد قبل عبد الملك، إلا أن الدافع إلى إصلاحات عبد الملك هو النزاع الذي وقع بينه وبين الأمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني (685م ـ 695م)، ويتلخص بأن هدنةً وقعت بين العرب والبيزنطيين بشأن سحب الجراجمة[3] عن حدود الدولة الإسلامية إلى داخل الأراضي البيزنطية نظير دفع جزية سنوية مقدارها ألف دينار ذهبي؛ وكان عبد الملك قبل تسلمه الحكم 65هـ (685م) قد وجد أن السكة الإسلامية في الشام تضرب بصورة الأمبراطور البيزنطي مع بعض الكتابات العربية، وقد سمح البيزنطيون بهذا لأن الأمبراطور لم يكن يطمع من جيرانه العرب بأكثر من أن يحافظوا على بعض المظاهر البيزنطية على عملتهم، فضلاً عن أن حكمة العرب الإدارية اقتضت الاستجابة لحاجات شعوبهم ومصالحهم المالية، والاكتفاء بهذا القدر من التطور؛ إلا أن عبد الملك، وفي السنة السادسة من حكم جستنيان الثاني[4]، دفع الجزية بقطع عليها صورته بدلاً من صورة الأمبراطور البيزنطي، وهذا أمر لم يجرؤ عليه أحد من الخلفاء قبل عبد الملك، لأن هذا الحقَّ حُرّم على غير البيزنطيين، لذا عارض جستنيان ذلك وفسخ المعاهدة مع العرب، وبذلك

(1) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 10.

(2) Lavoix, H, Catalogue des monnaies, V. I, pp. 1-16.

(3) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 45.

(4) حتي، فيليب، تاريخ العرب، (الترجمة العربية)، نقله إلى العربية في مجلدين محمد بديع مبروك نافع، القاهرة، 1949، ص 264.

تجدد العداء التقليدي بين العرب والبيزنطيين.

4 ـ إن إقدام عبد الملك سنة 74هـ على إصدار قطع ذهبية عليها صورته كان مناورة لجس نبض الدولة البيزنطية، ومحاولةً منه لتحدي مكانة السكة البيزنطية وسيادتها العالمية، وإظهاراً للدور الذي يمكن أن تلعبه القوة العربية الجديدة في الميدان الاقتصادي؛ كما أراد من ذلك أن يمهد لظهور طراز عربي إسلامي جديد في المسكوكات كي يبتعد رعاياه عن السكة البيزنطية المألوفة؛ كما أنه كان لا بد من صبغ الدولة الإسلامية بالصبغة العربية خاصة أن تطورها في هذا المجال كان بطيئاً إلى أن وصل للقمة في عهد عبد الملك وبعد مرور نصف قرن، لذا نجح عبد الملك في تعريب السكة الإسلامية، واتخذ سنة 77هـ[1] طرازاً جديداً للدينار الذي حمل كتابات عربية موحّدة بين بعض الاختلاف ما بين الأقاليم الشرقية والأقاليم الغربية في العالم الإسلامي.

**نقود عبد الملك:**

**الدنانير الذهبية**: مر الدينار العربي بتغيرات عديدة إلى أن تم تعريبه تماماً، وتتلخص تلك التطورات بالمراحل التالية:

ضرب عبد الملك دنانيره عند استلامه الحكم على طراز السكة البيزنطية التي تُظهر هرقل وولديه، والحرفين[2] IB، لكن عبد الملك بدّل وضعهما وجعل أحدهما مكان الآخر فأصبحا BI. إن الحرفين IB يشيران إلى العدد 12 بالحروف الأبجدية اليونانية، والرقم 12 يمثل[3] وحدة السوليدوس الذهبي البيزنطي، وبتبديل أماكن الحرفين يصبح الرقم 21 وهو تاريخ ضرب الدينار (حسب استلام الخلفاء الأمويين الحكم).

تصرف عبد الملك بشكل الصلبان وجعلها تظهر بشكل T وذلك بحذف جزءٍ

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 45.

(2) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 17.

(3) النقشبندي، ناصر محمود، «الدينار الإسلامي»، مجلة سومر، الجزء الثاني، سنة 1945، ص 122 ـ 124.

من أعاليها[1]، وبدّل أماكن الولدين وكتب حول الحرف T عبارات التوحيد بالخط الكوفي[2] (كان ذلك حوالي سنة 72هـ).

ظل هرقل وولداه ظاهرين على القطع[3] لكن حذفت جميع الصلبان، وتحول الصليب إلى شكل عمود مائل قائم على أربعة مدرجات[4] وفي أعلى العمود كرة صغيرة وحوله كتابات بالعربية: بسم الله لا إله إلا الله وحده، محمد رسول الله.

استبدل عبد الملك بصورة هرقل وولديه صورته هو وقد ظهر واقفاً وحاملاً بيده سيفاً[5] (شكل 10) علامة الإمامة عند المسلمين ورمزاً للجهاد في سبيل الله، ومغطياً رأسه بكوفية تتدلى على كتفيه جدائل كثيثات الشعر المجعد، وظهر بلحية طويلة أطلقها لتتفق وتعاليم السنّة الإسلامية، وظهرت حوله كتابة (بسم الله لا إله إلا الله وحده، محمد رسول الله) وعلى الخلف ظهرت قاعدة صليب بيزنطي وحولها كتابة (بسم الله ضرب هذا الدينار سنة أربع وسبعين).

إن الدينار بهذا النموذج يعتبر نادراً جداً وقد وجدت قطعٌ منه في متاحف كراتشي، باريس، لندن، نيويورك، كما اعتبر هذا الشكل للدينار آخر ما توصل إليه العرب من تساهل في تقليد السكة البيزنطية، لكن أثارت صورة الخليفة على القطعة عدة انتقادات: أرنولد[6] يعتبر أنها لم تكن صورة عبد الملك الشخصية إنما كانت رمزاً للمسلمين؛ بينما رأى الكثيرون بأن هذه الصورة تمثل الخليفة نفسه وذلك

---

(1) فهمي، عبد الرحمن، «الشارات المسيحية»، مستخرج من كتاب المؤتمر الثالث للآثار، 1959، شكل 4.

(2) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 45.

(3) Lavoix, H, Catalogue des monnaies.. p. 62, No.8.

(4) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 198.

(5) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 45.
- الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 27.
- العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 198.

(6) Arnold (th), Painting in Islam, oxford, 1928, p. 123.

استناداً لما جاء على لسان ابن دقماق[1] في كتابه (الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين)، وقد وصف شكل الخليفة عبد الملك بن مروان وصفاً مطابقاً لتفاصيل الصورة التي وردت على دنانيره، وهو أنه طويل القامة، مقرون الحاجبين، رقيق الوجه، ذو لحية طويلة.

وذكر المقريزي[2] أن تلك القطعة كانت مثار اعتراض الصحابة في المدينة المنورة، فأمر عبد الملك بأن تُسحب من التداول عن طريق بيت المال ليعاد سكها بطريقة جديدة. تلك القطع أيضاً أثارت الأمبراطور البيزنطي جستنيان، ففسخ المعاهدة بينه وبين عبد الملك وتجدد بذلك العداء بين العرب والبيزنطيين.

سنة 77هـ، تم التعريب[3] نهائياً واحتلت الكتابة العربية وجهي الدينار العربي واختفت الدنانير المصورة من التعامل كلياً، وحصل التحرر من رواسب الماضي وتأثيرات الساسانيين والبيزنطيين. أما الكتابات على الدينار الجديد فجاءت كما يلي:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

| وجه [4] | خلف |
|---|---|
| لا إله إلا | الله أحد الله |
| الله وحده | الصمد لم يلد |
| لا شريك له | ولم يولد |
| **إطار الوجه** | **إطار الخلف** |
| محمد رسول الله أرسله بالهدى | بسم الله ضرب هذا |
| ودين الحق ليظهره على الدين كله | الدينار سنة... |

---

(1) ابن دقماق، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين.
- مخطوطة بدار الكتب المصرية، الجزء الأول، ورقة 20، رقم 5187.
- نقلاً عن الحسيني، محمد باقر، تطور النقود العربية الإسلامية، ص 27.

(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 9.

(3) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 86.

(4) Lane Pool, Stanley, Catalogue of the collection of arabic coins perserved in the Khedivial library at Cairo, London, 1877, p. 4.

ظهرت كلمة دينار لأول مرة على العملة الذهبية العربية، إلا أن مكان الضرب لم يذكر، فاستخلص الباحثون أنه كان في دمشق، وعرفت دنانير عبد الملك بالدمشقية[1]. لم يسمح عبد الملك بضرب النقود الذهبية بعد تعريبها تماماً إلا في مصر وسوريا، فانحصر إنتاج الدنانير العربية في عهده في دار السك بكل من الفسطاط ودمشق[2]. أمّا اسم الخليفة فلم يظهر على القطع لأن أسماء الخلفاء لم تظهر إلا بعد قرن من الزمن، أي عند بدء الخلافة العباسية[3].

اعتمد عبد الملك، منعاً للغش والتزوير، نقش الأوزان القديمة[4]، وكانت كل عشرة دراهم[5] تزن سبعة دنانير، وكل دينار يزن 20 قيراطاً سورياً أي 4,25 غراماً؛ واعتمدت تلك الأوزان لأنها عكست أسعار الذهب والفضة التي كانت سائدة قديماً، والتي استمر التعامل بها خلال 750 سنة.

يبرز تساؤل حول مسألة التعريب وهو، ما السبب في التأخير في التعريب ما دام العرب هم الذين سكوا النقود العربية فلماذا لم يعربوها مباشرة وقبل زمن عبد الملك؟ لا بد من سبب وجيه آخر للتعريب، ومن أهم مظاهره هو أنه حتى النقود لا بد لها من أن تخضع للعرف والتقليد والاعتياد على استعمالها، فكان لا بد من فترة معينة كي يعتاد الناس على التداول بنقود جديدة. ومن خلال قراءة المراجع القديمة التي تتناول موضوع النقد الإسلامي ككتب البلاذري، الطبري، المقريزي، ابن خلدون، ابن الأثير، وكتب القوانين القديمة، ونظام السك القديم، نستطيع استخلاص السبب، فعلى سبيل المثال، لاقت النقود العربية الأموية معارضة من الفقهاء[6] بل لقد حاربوها، والسبب أنها تحوي آيات قرآنية ومن الممكن أن يمسها الجنب، والحائض، وهذا مكروه لذا حاولوا الاعتراض عليها، وهذا المثل مساق

(1) البلاذري، فتوح البلدان، ص 4.
(2) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 86.
(3) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 122.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ص 13.
(5) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 122.
(6) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 200.

من العهد الأموي، فكيف بنا في بدايات الإسلام؛ إضافة إلى أن الناس كانت معتادة على التداول بنقود معينة وكان صعباً جداً أن يفرض عليها استعمال نقود جديدة تماماً وهذا ما فعله الرسول (صلعم) عندما أقر استعمال النقود القديمة، وتبعه في ذلك الخلفاء الراشدون إلى أن بدأ التطور بطيئاً حتى وصل للقمة في العهد الأموي.

**الدراهم الفضية**: إن أقدم درهم إسلامي على الطراز الساساني كان درهم عمر بن الخطاب[1] عام 20هـ، أما أقدم درهم بطراز إسلامي فهو درهم عبد الملك بن مروان. وقد ظلت الدراهم حسب الطراز الساساني تسك حتى أثناء حكم عبد الملك، لكن عندما تفاقم الغش أمر عبد الملك عامله في العراق الحجاج بن يوسف الثقفي أن يضرب دراهم جديدة، ويميز المغشوش منها وكان ذلك سنة 74هـ[2]، وقد اتبع الحجاج طريقة الفرس بأن أنشأ دوراً لضرب النقود ووظف فيها طبّاعين (نقّاشين، أي عمالاً مختصين بضرب النقود) فكان يسك للخليفة مما يجتمع له من التبر وخلاصة الزيوف، كما ختم أيدي الطباعين[3]؛ واستمر الحجاج بضرب الدراهم سنة 75هـ وسنة 76هـ وكتب عليها (بسم الله) (الحجاج) (شكل 12)، ثم بعد سنة كتب (الله أحد الله الصمد)[4] وقد سميت تلك القطع المكروهة لأن الفقهاء كرهوها لظنهم بأنها ستكون بين أيدي كثير من الناس على غير طهارة[5] ـ وهذا غير جائز بما أن آيات القرآن الكريم قد وردت عليها، كما قيل بأن الأعاجم هم الذين

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 10.

(2) الكرملي، النقود العربية، ص 103.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص 10.

(4) البلاذري، فتوح البلدان، ص 9.

Walker, John, A Catalogue of the arabo byzantine and post reform Umaiyad coins, London, 1956, p. 118.

ـ المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، نشر الدكتور محمد مصطفى زيادة، القاهرة، 1359هـ، ص 54.

(5) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 13.

كرهوها. وسميت تلك القطع أيضاً السُمَيْرية[1] إذ أن أول من ضربها كان رجلاً يهودياً من تيماء يدعى سُمَيْر فنُسبت الدراهم إليه وقد كان وزنها 6 دوانق[2]. سنة 79هـ[3] تم تعريب الدراهم وبدأت تحمل هذا التاريخ كما حملت مكان الضرب، وكانت أهم الدراهم الفضية تضرب في دمشق وواسط[4]؛ وظهرت الدراهم بالكتابات التالية:

| وجه [5] | خلف |
|---|---|
| لا إله إلا | الله أحد الله |
| الله وحده | الصمد لم يلد |
| لا شريك له | ولم يولد ولم يكن |
| | له كفواً أحد |
| **الإطار** | **الإطار** |
| محمد رسول الله أرسله بالهدى | بسم الله ضرب هذا الدرهم |
| ودين الحق ليظهره على الدين | بدمشق سنة تسع وسبعين |
| كله ولو كره المشركون | |

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

**الفلوس:** قبل أن تتطور الفلوس وتصل إلى شكلها الإسلامي مرت بعدة مراحل:

1 ـ كانت الفلوس تُضرب حسب الطراز البيزنطي وذلك قبل الإسلام وكان مكان ضربها بلاد الشام ما عدا أنطاكية وقد ظهرت بأسماء المدن الشامية على هذه الفلوس في العهد الأموي وكتبت بالأحرف اليونانية واللاتينية مثلاً: Scytopolis[6]

---

(1) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 10. البلاذري، فتوح البلدان، ص 9.

(2) النقشبندي، الدرهم الإسلامي، ص 4.

(3) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 25.

(4) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 122.

Lavoix, H, catalogue des monnaies.. No. 159.

(5) النقشبندي، «الدرهم الأموي»، مجلة سومر، ص 110.

(6) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 198.

وهي بيسان.

2 ـ في المرحلة الثانية بدأت تظهر أسماء المدن بالعربية إلى جانب اليونانية مثلاً AAMACK وإلى يسارها حرف M وإلى يمينها ضرب، وتحتها في دمشق.

3 ـ في هذه المرحلة ظهرت أسماء المدن بالعربية فقط إلا أن طريقة السك ظلت تتبع معالم الفلوس البيزنطية.

4 ـ ضرب عبد الملك فلوساً ظهر على وجهها رسمه واضحاً وحوله كلمات (لعبد الله عبد الملك ـ أمير المؤمنين) وعلى الخلف ظهرت قائمة الصليب المبطل وحوله ظهرت عبارات لا إله إلا الله وحده، محمد رسول الله، وإلى جانب قائمة الصليب مكان الضرب بالأحرف العربية.

أمّا أول ظهور للألقاب على الفلوس فقد كان في عهد عبد الملك بن مروان سنة 65هـ[1] أي قبل مرحلة التعريب وقد نقش النقود المضروبة في حلب، حمص، دمشق، قنسرين حسب الطراز البيزنطي مع كتابة العبارات التالية: (عبد الله أمير المؤمنين)[2] و(خليفة الله ـ أمير المؤمنين)، أما بعد التعريب فقد ظهر لقب الأمير على النقود البرونزية المضروبة في الإسكندرية والفسطاط.

تميزت الفلوس التي ضربت في مصر بأنها سميكة[3] ومن معدن البرونز وقريبة الشبه بالفلوس التي ضربت في الإسكندرية قبل الفتح الإسلامي، أما الفلوس السورية فكانت رقيقة ومن معدن النحاس.

**دور سك العملة:** يطلق عليها دار السكة وتعتبر من أهم المؤسسات في حياة المجتمعات الشرقية في العصور الوسطى، وقد اقتصرت واجبات دار الضرب في بداية الأمر على تجهيز النقود والسكة لسد احتياجات الحكومة وأفراد الشعب، ولما قامت حركة إصلاح النقد كانت دار الضرب بمثابة مؤسسة تضطلع بمهمة استبدال

---

(1) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 44.

(2) Lavoix, H, Catalogue des monnaies.. No. 59, VI.

(3) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 86.

النقد القديم المستهلك[1] وتأمين الإصدارات الجديدة وخزن المعادن الثمينة.

لم يغفل العرب أهمية دور الضرب فالتفت أولو الأمر من رجال الإدارة الإسلامية إلى التدخل في دور الضرب والسيطرة عليها فأصدروا بياناً يتضمن تأسيس دور ضرب جديدة في عدد من البلدان العربية ولم تلبث أن قلّت العناية بدور الضرب باضمحلال الدولة الأموية.

**المشرفون على دور السك:**

**متولي دار الضرب وقاضي القضاة:** أوكلت أعمال دار السك إلى شخصين رئيسين أحدهما بمثابة الرئيس الأعلى ويسمى «متولي دار الضرب» وسلطته محصورة[2] بالعمال، والثاني هو «قاضي القضاة» ومنوط به الإشراف الرسمي وأوكل إليه تنقية الذهب وتحرير عياره[3] وذلك لضمان شرعية الدنانير والدراهم. ولم يكن وجود الاثنين متعارضاً من الناحية الإدارية بل كان القاضي يكتفي باختيار من يريد من نواب الحكم لمباشرة أعمال دار السك[4]، وإلى جانب القاضي ومتولي دار الضرب كان هناك المشارف والمشاهد.

**المشارف:** مهمة المشارف[5] حفظ المحتويات من فضة وذهب وسكك وآلات وأختام وتحرير وزن عياريْ الذهب والفضة.

**المشاهد:** المشاهد دوره أن يشهد على جميع ما تحتويه الدار حسبما شاهد

---

(1) النقشبندي، الدرهم الأموي المعرّب، ص 19.

(2) ابن مماتي، أبو المكارم أسعد بن مهذب بن مينا، كتاب قوانين الدواوين (نشر عزيز سوريال عطية)، القاهرة، 1943، ص 302 ـ 304.

(3) المقريزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، نشر Weit، القاهرة، 1911 ـ 1924، ص 106.

(4) مشرفة، عطية، نظم الحكم في عصر الفاطميين، الطبعة الثانية، القاهرة، ص 258.

(5) ابن بعرة، كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية، نسخة رقم 21، كيمياء، ونسخة بالمكتبة التيمورية رقم 43، نشر وتحقيق عبد الرحمن فهمي، الورقة 8ب.

وراقب[1] وحسبما سجل من أرقام بخط يده.

**المقدم**: هو أهم شخصية من الناحية الفنية في عملية السك، وتوكل إليه أعمال[2] كثيرة منها: حفظ عياري الذهب والفضة ـ معرفة عدد السبائك الموجودة على النار للصهر ـ عليه أن يكون موجوداً أثناء عملية تصفية الفضة وإن حصل فيه تشقق أعيدت تصفيته ـ عليه منع أي شخص من الاقتراب من مكان التصفية ما عدا السبائك.

**النقّاش**[3]: مهمته نقش السكة أي حفر الكتابات بشكل مقلوب على القطع التي ستصبح قالباً، وطريقة الحفر تكون بشكل عميق. ويشترط عليه أن لا يعمل سوى بهذه المهنة وذلك كي يتمرس بها جيداً ويصبح من الماهرين لدرجة ألا يتوصل أحد إلى تقليده.

**السبّاك**[4]: عمله ينحصر بأن يضبط وزن النحاس والفضة قبل وضعهما على النار.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

**الضرّاب**: أنيط به الضرب على السبيكة[5]، والختم على السكة وإعداد القضبان المعدنية من السبائك المصنوعة من الذهب والفضة والنحاس لإنتاج الدنانير والدراهم، والفلوس، وعملية جلاء القطع الذهبية والفضية بعد سكها وخروجها بشكلها المستدير.

**طريقة سك النقود**: صناعة السكة تتلخص في نقطتين هامتين:

1 ـ إعداد قوالب السك؛ 2 ـ إعداد خامة السك أي السبيكة.

---

(1) ابن بعرة، الورقة 8ب.

(2) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 239.

(3) ابن بعرة، ورقة 8ب.

(4) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 239.

(5) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 240.

1 ـ **قوالب السك**: كثيرة ومتنوعة وهي كناية عن نسخة أصلية محفورة حفراً مباشراً، ويمكن أن تسمى هذه القطعة[1] «القالب الأم».

**القوالب المحفورة مباشرة**: إن الكتابات التي تبدو بارزة على وجهي السكة كانت تحفر على قالب السك معكوسة وعميقة، وهذه هي الطريقة التقليدية التي اتبعها المسلمون لإنتاج قوالب من الحديد أو البرونز لكن يظهر أن القوالب المحفورة تلك كان نفعها محدوداً إذ إنها لم تكن ذات مقاومة شديدة[2] لاستعمالها لضرب عدد كبير من المسكوكات.

**القوالب المصبوبة**: هي قوالب مصنوعة من الرصاص، وسبب اتخاذ الرصاص مادةً أولية هو أنه معدن مرن ولين، وفي حال حدوث أي خطأ يمكن إعادة صهره ونقشه بطريقة صحيحة. وأغلب الظن أن القوالب الأصلية كانت من الرصاص ثم استعملت لإنتاج قوالب أخرى من طينة لدنة كخطوة تمهيدية لإنتاج قوالب السك البرونزية أو الحديدية، بأن يصب على وجهها الحديد أو البرونز المصهور ويبرّد. وقد امتلك متحف[3] الفن الإسلامي قرصين من الرصاص قطر كلٍّ منهما 53 مم وهما عبارة عن صفائح رقيقة من الرصاص على كلٍّ منهما كتابة محفورة بدقة لوجه وظهر دينار.

2 ـ **خامات السك (السبائك)**: خامات السك كناية عن الذهب والفضة والنحاس بحالتهما الأولية أي الخام، وإعدادهما يعني التخليص من الشوائب العالقة بهما وتنقيتهما.

أ ـ إعداد سبيكة الدينار: اهتم (ابن بعرة)[4] في كتابه (كشف الأسرار العلمية) بتوضيح عملية إعداد السبائك لمعظم الخامات، وقد أشار في عملية إعداد سبيكة

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 209.

(2) Balog, Paul, Aperçus sur la technique du monnoyage musulman au Moyen-Age, BIE, xxx1, le Caire, 1949, p. 35.

(3) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 213.

(4) ابن بعرة، الورقة 2ب.

الدينار إلى عدة طرق، منها الطريقة الجافة التي أطلق عليها اسم التعليق[1] أي وضع الذهب على النار مرات عديدة.

إن معرفة عيار السبائك لم يكن أمراً تقديرياً بل كان نقاؤها يعرف من وزنها أولاً، ثم بمقارنة السبيكة المستعملة بسبيكة أخرى جاهزة للسك، وعندما يتقرر أن الخامة أصبحت خالية من الشوائب، أي أنه أصبح بين أيدينا ذهب جائز وغير مزور، تسير العملية نحو إعداد القطعة المستديرة وختمها. إلا أن (ابن بعرة)[2] يؤكد بأنه لا بد بعد التأكد من نقاوة الذهب، من جليْ السبيكة قبل ختمها، وذلك يتم بأن يوضع الذهب في قدح من فخار مملوء بماء وملح خشن، وتوقد تحته النار إلى أن ينصهر الملح فتستخرج السبائك وتغسل بماء بارد ورمل ناعم وتجفف على نار هادئة، بعد هذه العملية، أي عملية جلاء السبيكة تبدأ عملية الختم التي اتُّبع فيها إحدى الطريقتين التاليتين:

السبائك المطروقة[3]: يصب الذهب المصهور في قوالب طويلة لإعطائه شكل أسياخ أو قضبان، ثم تطرق وتصفح تلك القضبان عن طريق المطرقة والسندان وهي الوسيلة الوحيدة لترقيق الأسياخ الذهبية وإعطائها سمكاً معيناً، إلا أن الطريقة اليدوية لا تخلو من بعض المآخذ، فهذه العملية تستغرق وقتاً وتتم ببطء لأن الأسياخ تحتاج إلى إعادة تسخين أثناء عملية الطرق. ثم تأتي عملية القص التي ينتج عنها أيضاً قِطع صغيرة، ثم تليها عملية الضرب أو السك، وتتم بأن يوضع قالب الوجه أولاً، ثم الخامة الساخنة، ثم قالب الخلف، ويضرب الجميع بقوة، وهذه الطريقة أيضاً ليست دقيقة تماماً لذا نرى في بعض القطع الذهبية عدم تقابل مركز الوجه مع مركز الظهر، مما يفسر بأن أحد القالبين قد تزحزح من مكانه أثناء الضرب.

السبائك المصبوبة: طريقة السبائك المصبوبة تعتبر أسرع من الطريقة السابقة

---

(1) ابن بعرة، الورقة 3ب.

(2) ابن بعرة، الورقة 5ب.

(3) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 224.

وتتم كما يلي:

تصب السبيكة[1] المنصهرة على قالب الوجه المتضمن كتابات غائرة، فيأخذ المعدن شكل القالب وقبل أن يبرد يختم على صفحته الظاهرة بقالب الوجه الآخر، وهكذا يظهر لنا الدينار مختوماً أو منقوشاً بطريقة أصح من الطريقة اليدوية، إذ إن استدارته تظهر دقيقة ويحصل تقابل تام في مركز الوجه ومركز الظهر.

ب ـ إعداد سبيكة الدراهم: طريقتها أسهل من الذهب نسبياً وتمر بالمراحل التالية:

1 ـ التأكد من نقاوة[2] الفضة وذلك بأن يُبْرد قسم من الفضة بالمبرد، ثم يُحمّى على النار، فإن اسوَدّ مكان البَرد فهذا يعني أنها مغشوشة[3].

2 ـ المرحلة التالية هي عملية التصفية، وتتم بأن توضع الفضة مع قليل من الرصاص[4] (لتقويتها) في وعاء فيه خليط من جير ورماد وماء، ويحمّى الجميع على النار إلى أن تنصهر الفضة جيداً فتنتشل من الماء وتوضع على سندان وتطرق، فإن تشققت فيعني هذا أنها ما زالت غير صافية فتعاد العملية حتى الحصول على معدن صاف، يستعمل لصنع دوائر.

3 ـ بعد التأكد من نقاء الفضة تبدأ عملية جلائها وذلك بتسخينها وإطفائها بماء مضاف إليه حامض وملح إلى أن يبيضّ لونها، فتجلى بعد ذلك بالرمل الناعم، وتجفف بالنخالة ثم تُختم[5].

ج ـ إعداد سبيكة الفلوس: أشار القلقشندي إلى طريقة ضرب الفلوس،

---

(1) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 226.

(2) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 821هـ، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1913 ـ 1919، ص 443.

(3) ابن بعرة، الباب التاسع، الورقة 6ب.

(4) المرجع السابق.

(5) ابن بعرة، الباب 11، الورقة 7أ، والباب 15، الورقة 8أ.

ويفهم منه أن صناعة الفلوس[1] تتم بصهر النحاس وتشكيله قضباناً تقطع دوائر ثم تسك عن طريق الضرب عليها بالقوالب.

وقد لاحظنا أثناء كلامنا عن السبائك أنها كلها خضعت لعملية مراقبة صفائها ونقاوتها من الشوائب وخلوها من الغش، إلا أن هذا لا يمنع بأنه حتى في الزمن القديم راجت عمليات التزوير في النقود، وقد حاربها الخلفاء وولاتهم لمنع الناس من التمادي بالغش.

ـ التكفيت[2]: زُورت الدراهم، وذلك بأن مُزجت الخامة النقية مع نحاس أو رصاص من عيار رديء جداً، أما طريقة مزجها فكان بوضع قرص من النحاس بين طبقتين من الفضة، ثم يضرب عليهم جميعاً. أما طريقة كشفها فلا تتم إلا بالقراضة، أي قرض جزء من الدرهم.

ـ القراضة[3]: يقع في هذا الغش الفقير، وذلك لشدة فقره وحرصه على تجميع قدر من المال، فيقوم باقتطاع جزء من الدرهم ويسمى هذا الجزء قراضة، ويقوم بعد ذلك ببيعه، إلا أن هذا الفعل كان عقابه الضرب أو قطع الأيدي.

**نقود بقية الخلفاء الأمويين وولاتهم**: ضربت النقود حسب الطراز المعرّب طوال العهد الأموي، ولم يطرأ عليها تغيير في نظام ضربها حيث كان الأمير يقوم بإدارتها في المقاطعة بدلاً من الخليفة الموجود في العاصمة الإسلامية، ففي العراق تولى إدارة ضرب الدراهم الفضية عمر بن هبيرة، وخالد بن عبد الله البجلي ويوسف بن عمر، وقد عرفت بأسمائهم، الهبيرية[4]، الخالدية، اليوسفية. وعندما آلت الخلافة إلى بني العباس كان المنصور يأبى قبول نقود بني أمية ما عدا الدراهم الهبيرية والخالدية واليوسفية[5]. وهكذا نرى أن نقود

(1) القلقشندي، صبح الأعشى، الجزء الثالث، ص 443.
(2) النقشبندي، الدرهم الأموي المعرّب، ص 16 ـ 17.
(3) المرجع السابق، ص 16 ـ 17.
(4) Lavoix, H, Catalogue des monnaiess.. p. 42.
(5) الكرملي، النقود العربية، ص 93.

عبد الملك بن مروان كانت هي الأساس والانطلاقة للنقود الإسلامية العربية، لذا فقد اقتفى الخلفاء الأمويون من بعده أثره في ضرب الدنانير العربية الإسلامية حتى سقوط دولة بني أمية سنة 132هـ. ضرب هشام بن عبد الملك ديناره الذهبي على نفس المنوال المعرّب وزاد عليه لقب أمير المؤمنين مع اسم مدينة الضرب (الحجاز)[1]، إذ نقشت العبارة التالية في مركز الظهر (معدن أمير المؤمنين بالحجاز) (شكل 15). وعند تولي يزيد بن عبد الملك الحكم ضرب دراهم هبيرية في العراق مقدار ستة دوانيق[2].

واتبع مروان بن الحكم أسلوب العقاب في عملية الضرب ويُروى أنه اكتشف أن رجلاً يقتطع من الدراهم جزءً فعاقبه بقطع يده[3].

**نقود الأمويين في أفريقيا الشمالية والأندلس**: إن غموضاً كبيراً يحيط بهذه النقود وخاصة في الفترة التي امتدت من عهد عمرو بن العاص وفتوحاته في برقة وطرابلس حتى عهد موسى بن نصير، إذ لم يكن للعرب فرصة لتدعيم مركزهم السياسي والاقتصادي في هذه البلاد الإفريقية والأندلسية، لذا ترك الخلفاء لوالي إفريقيا حرية التصرف في إصدار السكة حسب الطراز المحلي للبلاد، فأصبحت نقود المغرب العربي ذات شخصية مستقلة تماماً عن نقود المشرق العربي في عصر الانتقال.

إن ولاة[4] إفريقيا والأندلس سمحوا بتداول نفس السكة البيزنطية ذات الكتابات اللاتينية والشارات المسيحية وذلك قبل سنة 85هـ (704م) وقد بدأت الخطوات الإصلاحية بالتدريج منذ عهد موسى بن نصير.

لا بد من الإشارة إلى أن النقود الأفريقية والأندلسية في عصر الانتقال سكّت

(1) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 33.
(2) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 14.
(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص 13.
(4) فهمي عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 79 و80.

من معدنين فقط هما الذهب[1] والنحاس، أي سكوا دنانير وفلوساً، وكانت تلك القطع خاليةً من أي تاريخ، إلا أنه سنة 95هـ ظهر التأريخ الهجري على القطع. أما دور السك فقد توزعت في مدن متعددة، فضربوا النقود الأفريقية في القيروان[2] (العاصمة الإفريقية) وطنجة، وطرابلس، والنقود الأندلسية في قرطبة (العاصمة الأندلسية) وإشبيلية وطليطلة وكان يشار إلى دار السك على وجه القطعة بحروف لاتينية:

TRPL (طرابلس)، AFRK (أفريقيا)، SPAN (أسبانيا)، TANJA (طنجة).. أما اسم موسى بن نصير فقد ظهر على قفا القِطَع بحروف لاتينية مصحوباً بلقبه (أمير أفريقيا) Amir Africae[3]، أي أن لفظة أمير بالعربية، سجلت كما هي باللاتينية. إن الدينار بكتابات لاتينية ـ عربية، وشارات مسيحية سك بهذا الشكل في إفريقيا وحذت حذوه الأندلس. وقد نقش[4] على الوجه صليب بشكل T قائم على ثلاثة مدرجات، وعلى الخلف كتابة لاتينية تعني بالعربية (بسم الله لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، كما سجل اسم مكان الضرب بالحروف اللاتينية وتعني بالعربية (ضرب هذا الدينار بأسبانيا).

يستخلص من ذلك أن السكة الأفريقية والأندلسية اتخذت طابعاً خاصاً ولم تخضع للعاصمة المركزية (دمشق)، وترك للوالي حرية التصرف، واستمر الحال هكذا حتى ظهور أول دينار عربي أفريقي ما بين السنتين 100 ـ 102هـ فضُرب الدينار وألغيت الصور[5].

وهذا مثل عن الدينار الأفريقي المعرّب، وتعتبر قطعة نادرة:

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحات.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحات.

(3) محمد باقر، تطور النقود، ص 53 و57.

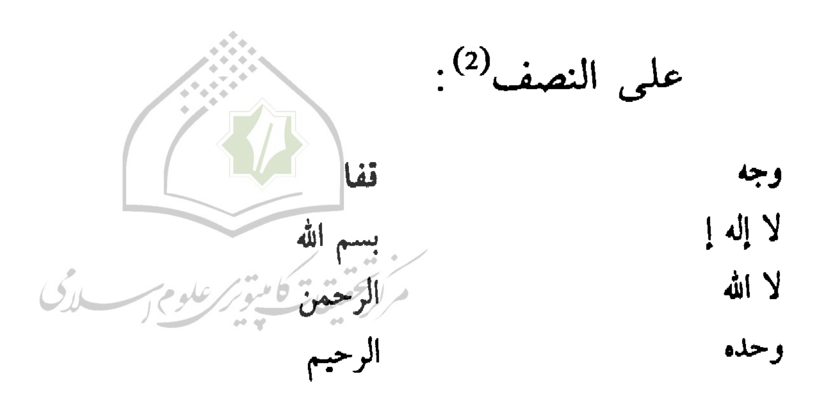
(4) المرجع السابق، نفس الصفحات.

(5) العش، محمد، أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 202.

| وجه [1] | قفا |
|---|---|
| لا إله إ | بسم الله |
| لا الله | الرحمن |
| وحده | الرحيم |
| **الإطار** | **الإطار** |
| محمد رسول الله أرسله | ضرب هذا |
| بالهدي ودين الحق | الدينار سنة.. |

كما نرى الكتابات التالية على أجزاء الدينار وهي النصف Semis والثلث Termis وهي أجزاء مشتقة من السوليدوس البيزنطي Solidus:

على النصف[2]:



| وجه | قفا |
|---|---|
| لا إله إ | بسم الله |
| لا الله | الرحمن |
| وحده | الرحيم |

على الثلث:

| وجه | قفا |
|---|---|
| لا إله إ | بسم الله |
| لا الله | الرحمن |
| | الرحيم |
| **الإطار** | **الإطار** |
| ضرب هذا الثلث | محمد رسول الله أرسله |
| سنة... | بالهدى ودين الحق |

أما الدنانير المضروبة في الأندلس فهي نادرة جداً وضربت حسب النمط

(1) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 25.
(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الأفريقي المغربي[1]. سنة 114هـ اتحدت الكتابات على الدنانير الأموية في المشرق وفي المغرب العربي على السواء[2].

توقف سك العملة في الأندلس سنة 106هـ ثم عاودته سنة 317هـ (929م)[3] في عهد عبد الرحمن الثالث الذي نقش لقبه واسمه على الدراهم ومنح نفسه حق ضرب النقود الذهبية دون تعديل يذكر وظلت النقود على هذا المنوال مدة مئة عام إلى أن انقسم أمويو الأندلس إلى ممالك صغيرة وبدأ عصر ملوك «الطوائف».

أما النقود البرونزية العربية[4] فكانت حسب الطراز العربي اللاتيني وورد على كثير منها اسم موسى بن نصير ومكان ضربها (طرابلس) بالحروف اللاتينية، كما عثر على قطع منها لا تحمل اسم مكان الضرب.

### III ـ نقود العباسيين:

انتقلت السلطة للعباسيين وما كادت قدمهم ترسخ حتى انقسمت المملكة الإسلامية إلى قسمين، قسم أموي وقسم عباسي، الأمويون حكموا في الأندلس واستبقى العباسيون ما بقي من بلاد الإسلام.

**نقود الخلفاء العباسيين:** تشبه النقود في عهد الدولة العباسية، نقود الأمويين بصفة عامة، إذ ظلت الدنانير الذهبية تضرب في مصر ودمشق فترة طويلة بنفس العبارات التي سجلت على الدنانير الأموية فيما عدا تاريخ الضرب[5]. وردت على بعض قطعهم كلمة «لله» وهذا يعني أن النقود ضربت لأجل الزكاة[6]، كما استعمل

---

(1) Walker, John, A catalogue of the mohamadan Coins in the British museum, 1941, p. XLVII.

(2) Walker, John, A catalogue of the mohamadan coins, p. HIVII.

(3) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 124.

(4) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 56.

(5) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 88.

(6) العش، محمد، أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 88.

العباسيون الحجارة الكريمة كما تستعمل الحوالات اليوم[1].

أبو العباس السفاح: في زمن الخليفة أبو العباس عبد الله بن محمد الملقب بالسفاح، ظهر التغيير البسيط منذ سك نقوداً ذهبية عام 132هـ، 749م، وقد ظهرت على القفا عبارة (محمد رسول الله)[2] بدلاً من سورة ﴿الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد﴾[3]، وعلى وجهها شهادة التوحيد (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) وحولها كتابةٌ دائرية هامشية.

أبو جعفر المنصور: ظهرت نقود في عهده ضربت[4] بالري وغيرها من المدن سنة 145هـ وعليها اسم ولقب ولي عهده (مما أمر به ـ المهدي محمد ـ بن أمير المؤمنين)[5]، وأصبح ذكر ولي العهد أشبه بتقليد اتّبع في العملات اللاحقة (شكل 16).

المهدي: أول ظهور للألقاب[6] على الدراهم الفضية كان في عهد الخليفة محمد الملقب بالمهدي، لكن أبا جعفر المنصور كان قد مهد لهذه الألقاب قبله.

هارون الرشيد: حكم هارون الرشيد ما بين 170هـ و193هـ[7]، وقد حملت نقوده كالسابق صيغة الشهادة بالخط الكوفي، إلا أنه حدث بعض التطور، فقد أمر بأن يكتب اسمه واسم ابنه[8] وألقابهما على النقود الذهبية، واسم ولاته في الأقاليم التابعة للخلافة، لذا ظهر[9] على قطعة الحرف هـ تحت لفظة الجلالة إشارة لاسم

(1) الكرملي، النقود العربية، ص 93.
(2) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 20.
(3) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 88.
(4) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 51.
(5) Lane Pool, Stanley, catalogue of the collection of arabic coins, R. No. 50, VI.
(6) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 51.
(7) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 33.
(8) Nutzel, Katalog der orientalichen Münzen, Berlin, VI p. 149.
(9) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 88.

هارون الرشيد. وظهرت أيضاً كلمة «للخليفة»[1] وهذا يعني أن القطع تلك ضربت من أجل دفع الخراج، أو لتسوية الروابط المالية بين الأقاليم ومركز الخلافة. كما ظهر لقب المرضي وهو لقب هارون الرشيد[2].

كان هارون الرشيد أول خليفة يترفع عن مراقبة العيار بنفسه إذ إن الخلفاء من قبله كانوا يتولون النظر في عيار الدنانير والدراهم بأنفسهم، أما هو فقد تنازل عن حقوقه المباشرة، وأوكلها لوزرائه وولاته[3] وعمال ماله.

الأمين: 193هـ ـ 198هـ. ضرب نقوداً على طراز أسلافه، إلا أنه أضاف عبارات ظهرت لأول مرة مثل[4]: (ربي الله) و(ربي الله ـ العباسي) و(الخليفة الأمين) و(الخليفة الأمين العباسي) و(ربي الله ـ الأمين).

عبد الله المأمون: بعد مقتل الأمين ولي الخلافة أخوه المأمون 148هـ ـ 218هـ. وقد أمر بكتابة أسماء[5] المدن حيث تسك القطع الذهبية وذلك لأول مرة، وهذه المدن هي: العراق ـ مصر ـ المغرب. كما ظهر اسمه على نقوده كما يلي: (الخليفة المأمون ـ عياد) (الخليفة الإمام). كما ظهرت أسماء أمرائه في المقاطعات (الحسن) (الطاهر)، وظهرت الألقاب مثل (ذو الرئاستين) وهو وزير المأمون، (ذو اليمينين) وبعض الكلمات مثل: (عدل)..

أما الحدث الأبرز في عهد المأمون فهو تغيير العبارات الدينية على القطع وظهرت آية قرآنية ميزت السكة العباسية منذ عهد المأمون، هذه الكتابات جاءت كما يلي: على وجه القطع زيد هامش آخر للخارج، يحيط بالهامش الأول الذي يحتوي على مكان الضرب وتاريخ الضرب، وكتب على هذا الهامش (لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله)، وعلى الخلف أكملت الآية القرآنية

(1) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 205.

(2) الكرملي، النقود العربية، ص 131.

(3) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 16.

(4) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 21 و22.

(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) وأضيفت البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم).

مع انتهاء خلافة المأمون انتهى الدور العباسي الأول ليبدأ الدور العباسي الثاني الذي ابتدأ سنة 218هـ.

سرى الضعف إلى الدولة العباسية لأسبابٍ مختلفةٍ وكان منها تفرُّد واستقلال عمالهم وولاتهم في الأقاليم ابتداءً من عصر هارون الرشيد. وكان من مظاهر قوة الولاة الإذن لهم بضرب أسمائهم على النقود لذا نقش اسم الخليفة على القطع ثم تلاه اسم عامله وعامل عامله، ولتمييز الخليفة عن بقية ولاته وعماله إلى اسمه واسم السلطنة[1]. وقد أخذ الخلفاء والملوك والسلاطين يذكرون أسماءهم بكثير من التفخيم والتعظيم، وهذا دليل الاستعلاء، وكثرت الألقاب، منها ما هو مضاف إلى اسم على رفعة مثل ذو الرئاستين ـ ذي الوزارتين ـ وهو لقب للوزراء، ومنها ما يضاف إليه اسم الجلالة مثل: ظل الله ـ فضل الله ـ الغالب بالله ـ المعتصم بالله ـ المتوكل على الله. . .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

**نقود عصر الدويلات**: إن تزايد قوة الولاة في الأقاليم العباسية جعلتهم يستقلون عن الدولة العباسية مع الاعتراف بالخليفة العباسي في بغداد وبرئاسته الدينية. هكذا نشأت الدويلات بحكامها الذين تصرفوا بمناطقهم بشكل مستقل تماماً عن العاصمة وضربوا النقود حسبما ارتأوا.

ومن الدول التي ظلت على ولائها للخلافة العباسية الدولة **الطاهرية** في خراسان والدولة **الغزنوية** في أفغانستان[2].

ظهرت دولة **البويهيين** في الدور العباسي الثالث (334هـ 447هـ)[3] ونقشوا أسماء أمرائهم وألقابهم على الدينار زمن الخليفة المطيع وكانت تلك الألقاب

---

(1) الكرملي، النقود العربية، ص 122 و131.

(2) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 207.

(3) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 22.

تحوي الكثير من التمجيد والتعظيم لأنفسهم مثلاً: معز الدولة ـ عماد الدولة ـ ركن الدولة. وكانت نقود البويهيين مشابهةً للنقود العباسية بنصوصها مع زيادة ألقابهم ثم ألقاب الخلفاء العباسيين[1].

**الدولة الطولونية**: أسسها في مصر أحمد بن طولون، وقد سكت النقود الفاطمية بإشراف صوري من الخلافة العباسية، وشابهت النقود العباسية من حيث كتابة صيغة الشهادة في وسط القطعة على الوجه[2]: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وعلى القفا محمد رسول الله، إلا أن هذه النقود تختلف عن نقود العباسيين في أن اسم الخليفة لم يعد يكتب وحده بعد صيغة الشهادة، بل أضيف إليه اسم حاكم مصر في تلك الفترة، كما أصبح عدد الهوامش ثلاثة.

سنة 257هـ (870م) ضربت مجموعة دنانير في عهد أحمد بن طولون بعد نجاحه في توحيد مصر والشام، وسميت باسم الدنانير الأحمدية وكتب عليها بالخط الكوفي الصغير اسم الخليفة المعتمد بن المتوكل على الله وإلى جانبه اسم ابن طولون.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

ويقال إن سبب تشدد أحمد بن طولون في ضبط عيار الذهب وختمه بنفسه هو اكتشاف مقبرة فرعونية فيها صورة فرعون وعلى صدره كتابة هيروغليفية تقول: «أنا أكبر الملوك وذهبي أصفى الذهب»، فتضايق ابن طولون من ذلك، وعز عليه أن يكون ذهب هذا الكافر أصفى ذهب.

ولا تختلف النقود في عهد الإخشيديين عنها في عهد الطولونيين إذ كتب عليها صيغة شهادة التوحيد بالخط الكوفي وتحتها إما اسم الخليفة العباسي بمفرده[3]: الراضي بالله ابن المقتدر، أو اسم الخليفة مضافاً إليه اسم حاكم

(1) النقشبندي، «الدينار الإسلامي»، مجلة سومر، م3، ج2، ص 251.

(2) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 91 و93.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحات.

مصر، وحول تلك الكتابات هامش بخط كوفي.

ومن الدول التي استقلت استقلالاً ذاتياً **الدولة الفاطمية**، وكانت الدعوة الإسماعيلية[1] قد نشأت في المغرب، وانتصر الفاطميون على الأغالبة واستولوا على شمالي أفريقيا وصقلية وبعض جزر البحر المتوسط، ثم استطاعوا فتح مصر سنة 358هـ، ومدوا نفوذهم إلى بلاد الشام والحجاز.

عندما دخل القائد أبو الحسين جوهر الصقلي إلى مصر بجنود الإمام المعز لدين الله سنة 358هـ وبنى القاهرة المعزية، ضرب الدينار المعزي وكتب على أحد وجهيه[2]: دعا الإمام المعز لتوحيد الأحد الصمد، وتحته كتب: ضرب هذا الدينار بمصر سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة، وعلى الوجه الآخر: لا إله إلا الله محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، ثم ظهر أمام تلك الكتابة كلمات؛ وعلي أفضل الوصيين ووزير خير المرسلين.

كثر ضرب الدينار المعزي وساوى 15 درهماً[3] ونصف. وفي عهد الحاكم بأمر الله (أبي علي المنصور بن المعز) أصبح الدينار يساوي 34 درهماً. وقبل عهد هذا الحاكم لم تضرب النقود الفضية لذا تحولت مصر[4] في زمنه إلى نظام المعدنين، فسكّت دراهم فضية إلى جانب الدنانير الذهبية وأصبح الدرهم الفضي نقداً قانونياً.

إذاً النقود الفاطمية في بدايتها لم تكن تختلف كثيراً عن النقود العباسية إلا بذكر اسم الخليفة وتمجيده وذكر كلمة (علي ولي العهد) إضافة لكلمة محمد رسول الله، ثم بدأت الهوامش تزداد حول المركز وأغلبها تضمن (وعلي أفضل الوصيين ووزير خير المرسلين).

---

(1) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 206.

(2) الكرملي، النقود العربية، ص 22 ـ 23.

(3) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 24.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أنشأ الفاطميون وظيفة (أرباب القلم)[1] وعملهم النظر في الأحكام الشرعية ومراقبة دور الضرب وضبط عيار النقود.

في آخر عهد الدولة الفاطمية ازداد احتياج الدولة للمال وقل الذهب والفضة فسك الفاطميون نقوداً[2] زجاجية تعد الأولى من نوعها في التاريخ إذ لم يُرَ لها مثيلاً من قبل وظلت قيد التداول إلى أن تولى صلاح الدين الأيوبي الحكم فأبطل استعمالها؛ وبسقوط الدولة الفاطمية خرج الذهب والفضة من مصر.

لم يطرأ في العهد **السلجوقي** تغيير في نصوص دنانير سلاطين السلاجقة عما سبقها من نقود ذهبية، عدا الإكثار من الألقاب بشكل واضح إلى درجة أن هذه الألقاب كانت تنقش على وجه العملة وظهرها؛ ومن هذه الألقاب على سبيل المثال[3]: (السلطان المعظم ركن الدين ملك الإسلام والمسلمين) و(السلطان المعظم غياث الدنيا والدين شاهنشاه)، وكان الإكثار من استعمال الألقاب على نقود سلاطين السلاجقة ميزةً من ميزات عصرهم لأنها تدل على توسع نفوذهم في البلاد[4].

وقد اكتسب السلاطين هذه التسمية إما عن جدارة وإما تشبهاً بالسلاطين الأقوياء وتغطية لما كانوا عليه من ضعف، فمثلاً أحد السلاطين الضعفاء أضاف لقب (ظل الله في العالم قسيم أمير المؤمنين)[5]، وذلك بعد أن قضى المغول على قوته وأدخلوه تحت سيطرتهم وأصبح تابعاً لهم. كما طرأت زيادات على النصوص مثلاً[6]: (ربِ أنعمت)، وأضيف هامشان غير محددين حول مركز الوجه والظهر، واستمر ضرب الدينار الذهبي بهذا الشكل حتى

(1) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 127.
(2) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 53.
(3) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 38.
(4) الباشا، حسن، الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة، 1957، ص 63.
(5) غالب، إسماعيل، تقويم المسكوكات السلجوقية (قسطنطينية)، 1309هـ، ص 50، لوحة 3.
(6) الحسيني، محمد باقر، العملة الإسلامية في العهد الأتابكي، ص 23.

بداية الدولة الأتابكية.

ومما يجدر ذكره أن سلاطين السلاجقة زينوا سكتهم بالصور الآدمية والحيوانية[1] ولكن هذا التصوير اقتصرت على نقود سلاجقة آسيا الصغرى، وقد اقتصر على رسوم لحيوانات برية وليس لحيوانات أسطورية خرافية، أما الصور الآدمية فقد ظهرت على شكل فارس يمتطي حصاناً، أو شخص جالس ورجلاه متقاطعتان.

كان لانحطاط السلطة السلجوقية أثر في استعادة الخلفاء العباسيين لبعض نفوذهم الضائع، إذ تمكنوا لفترة مئة سنة من ضرب النقود الذهبية التي وصل وزن بعضها إلى 20 غراماً في أواخر عهدهم كدينار المستعصم.

أما الملوك الذين ظلوا على ولائهم للخليفة العباسي واحترامهم له فهم **أتابكة** الموصل والشام وأشهرهم الملك العادل[2] نور الدين محمود بن زنكي، وقد ظهر التصوير على معظم النقود النحاسية التي ضربها الأتابكة وفروعهم في الموصل وسنجار والجزيرة وأربيل[3] والشام.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

نقص الذهب والفضة في مصر نقصاناً خطيراً في بداية عصر **الأيوبيين** وقل وجود النقود الرئيسية من الذهب مما كان سبباً في ضرب وانتشار النقود النحاسية على أوسع نطاق ما عدا في سوريا حيث استمر سك العملة الفضية الخالصة، لما استقر الحكم لصلاح الدين الأيوبي ضرب دنانير ذهبية[4] مصرية وضرب دراهم سميت بالدراهم الناصرية وجعلها من الفضة والنحاس معاً وبالتساوي، وفي عهد الملك الكامل ناصر الدين محمد بن العادل أبي بكر بن محمد بن أيوب، أبطل الدرهم الناصري[5] وضرب درهم مستدير ثلثاه من الفضة وثلث من النحاس،

(1) الحسيني، محمد باقر، نقود السلاجقة، ص 239.
(2) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 207.
(3) فهمي، عبد الرحمن، فجر السكة العربية، ص 84.
(4) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 25.
(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وسميت دراهم سوداء. بالنسبة للكتابات، اختلفت نقود هذا العهد اختلافاً كبيراً عن غيرها إذ لم يعد يكتب عليها[1] أي صيغ لشهادة التوحيد إلا نادراً، وكتبت البسملة بالهامش على وجه جميع العملات الذهبية واكتُفي بكتابة اسم الخليفة واسم حاكم مصر عليها.

## الصليبيون

من الحملات الصليبية الرئيسية التي ارتبطت بظهور نقود صليبية في مصر، تلك الحملة المعروفة بالخامسة[2] سنة 1218م، وتمكنوا من الاستيلاء على دمياط في عهد الملك الكامل. سك الصليبيون نقوداً خاصة بهم للتعامل بها في أسواق دمياط وتحمل هذه النقود اسم دمياط باللاتينية حول صليب داخل دائرة، وتعتبر تلك القطع من النقود النادرة.

بقي الصليبيون[3] في الشام حوالي مئتي سنة فسكّوا نقوداً ظهر فيها التقليد الأعمى للنقود الفاطمية والأيوبية وكانت الكتابة تقرأ بصعوبة، وضربوا دنانير بعيار متدنٍ جداً، كما سكّوا نقوداً صليبية لأنفسهم تحمل معتقداتهم لكن باللغة العربية، ظهر فيها التأثر بالأسلوب العربي الفاطمي بالذات، مثلاً:

| الوجه | الخلف |
|---|---|
| إله | |
| واحد | |
| هامش أول: الأب والابن | هامش أول: وقيامتنا وبه تخلصنا |
| والروح القدس | وعفينا |
| هامش ثاني: ضرب بعكا سنة | هامش ثاني: نفتخر بصليب ربنا يسوع |
| ألف ومائتين | المسيح الذي به سلامتنا وتحيتنا |
| وواحد وخمسين | |

(1) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 98 و101.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 208.

## نقود المماليك

شهد العصر المملوكي فترة اضطراب إذ تباينت النقود تبايناً كبيراً ولم تستقر على حال كما كانت في العهود السابقة. وقد افتتح العصر المملوكي الأول (**المماليك البحرية**) بتولية الملكة شجرة الدر زوجة الملك الصالح أيوب والملقبة بوالدة خليل، سلطانة على مصر سنة 648هـ ـ 1250م[1]، وقد سكت دنانير ودراهم كتبت عليها لقبها مصحوباً باسم الخليفة العباسي كما يلي: «المستعصمة الصالحية ملكة المسلمين والدة المنصور خليل خليفة أمير المؤمنين»، وعلى الهامش صيغة لشهادة التوحيد: «لا إله إلا الله محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله»، وعلى قفا القطعة كتب في الوسط «الإمام المستعصم بالله أبو أحمد عبد الله أمير المؤمنين»، وعلى الهامش «بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بالقاهرة سنة ثمان وأربعين وستمائة». وتعد نقود شجرة الدر من أندر النقود الإسلامية في العالم وذلك لقصر مدة حكمها إذ لم تتجاوز الشهرين. بويع زوج شجرة الدر عز الدين أيبك سلطاناً على مصر ولقّب بالملك المعز أيبك، لكنه في العام الذي تسلم فيه الحكم 648هـ ـ 1250م، وإرضاء للأيوبيين الصالحيين، جاء بالطفل الأيوبي موسى بن يوسف[2] (وكان في الثامنة من عمره) إلى العرش حيث لقب بالملك الأشرف وضربت في عهده نقود مغايرة لما سبقها إذ إن الكتابة في مركز وسط القطعة كان دائرياً، أما في عهد الملك الأشرف فقد أصبحت بشكل مربع، وداخل المربع كتب اسم الملك الأشرف وعلى الوجه الثاني اسم الإمام المستعصم بالله الخليفة العباسي.

تولى الظاهر بيبرس الحكم سنة 658هـ ـ 1260م[3] فضرب نقوداً في القاهرة والإسكندرية أطلق عليها اسم الدنانير والدراهم الظاهرية، وتتميز عن غيرها بوجود

(1) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 102.
(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(3) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 25.

صورة أسد[1]. أهمية الظاهر بيبرس برزت سنة 659هـ إذ إنه نجح فيما فشل فيه أحمد بن طولون ومحمد الإخشيد قبله، وذلك باجتذاب الخلافة العباسية من بغداد إلى القاهرة. فعندما وصل إليه أن أحد أمراء العباسيين نجا من أيدي المغول، سارع إلى استدعائه وتحقق من نسبه ثم أقامه خليفةً على المسلمين[2]، هذا الأمير هو أبو القاسم أحمد الذي أطلق عليه اسم المستنصر بالله ونقش اسمه على العملة مصحوباً باسم الظاهر بيبرس الذي لقب نفسه بأمير المؤمنين.

بعد المماليك البحرية تولى السلطة المماليك الشراكسة البرجية سنة 784هـ ـ 1382م[3]، وأول حكامهم كان السلطان برقوق، وفي عهده كانت البلاد تعاني من نقص كميات الذهب والفضة، إذ إن الفرنج كانوا قد أخذوا كميات[4] منها إلى بلادهم؛ وعلى حساب الذهب والفضة راجت العملة النحاسية التي كانت تحمل على أحد وجهيها اسم السلطان ولقبه وعلى الوجه الآخر مكان الضرب وتاريخه، وكان مكان ضرب الفلوس النحاسية تلك في الإسكندرية، ونسبت سائر المبيعات إلى النحاس وأصبح الناس يحسبون بهذا الشكل: كل دينار[5] يساوي كذا فلس.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

أما الدنانير فلم يكن لها عيار أو وزن ثابت ولا قطر أو سماكة معينة وكان المتعاملون بها يضطرون إلى وزنها وإضافة قطع ذهبية أخرى عليها لاستكمال القيمة المطلوبة.

أصبح النقد النحاسي هو قاعدة النقد الأساسية في الأسواق، وراجت في مصر (الدوكات) الذهبية المسكوكة في البندقية[6]، لأنها ذات وزن ثابت.

---

(1) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 207.
(2) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 107.
(3) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 30.
(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(5) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 107.
(6) المقريزي، رسالة في النقود الإسلامية، ص 25.

وازداد نقصان الذهب واستمر عجز الدولة عن تلبية طلبات الدفع فعادت البلاد إلى الوراء آلاف السنين وعاد نظام التجارة[1] بالمقايضة إلى جانب استعمال بعض النقود. وعندما سقطت دولة المماليك أمام المد العثماني تنازل الخليفة العباسي الأخير في مصر عن الخلافة للسلطان سليم الأول.

## العثمانيون

وضع **العثمانيون** أيديهم على مصر سنة 923هـ ـ 1527م التي كانت فوضى نظام النقد فيها قد بلغت الذروة، إلا أن العثمانيين لم يأتوا بأية إصلاحات نقدية، وأبقوا نظام النقد على حاله[2].

إلا أنهم بعد فترة احتكروا سك العملة وفرضوا تداولها في كافة مناطق السلطنة وقد تميزت العملة العثمانية بإزالة شهادة[3] التوحيد والرسالة المحمدية والآيات القرآنية واستبدلوها بالألقاب الفخرية للسلطان العثماني مثل: ضارب الكفر وصاحب العز والنصر في البر والبحر، أو سلطان البرين (آسيا وأوروبا) وخاقان البحرين (البحر الأسود والبحر المتوسط) وأحياناً خادم الحرمين الشريفين.

كما أن سلاطين بني عثمان أرّخوا نقودهم بسنة توليهم السلطة فقط وليس بالسنة التي ضربت فيها العملة. وفي سنة 1897م[4]، قام العثمانيون بتبني نظام النقد الورقي وكان فاتحة دخول العرب عالم النقد الورقي واندثار أهمية النقود المعدنية.

## المغول

عند استيلاء **المغول** على إيران والعراق سمي عهدهم العهد الإيلخاني[5]

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) الشافعي، حسن محمود، العملة وتاريخها، ص 110.

(3) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 127.

(4) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 39.

(5) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 218.

658هـ ـ 736هـ. وقد ضربوا نقوداً فيها كلمات[1] إسلامية رغم أنهم لم يكونوا قد دخلوا الإسلام بعد. حدثت بعض التغييرات على النقود الذهبية في عهد[2] هولاكو وخلفه أباقا وذلك الاختلاف جاء على وجه وظهر العملة مثلاً، وجدت[3] كتابة (وقل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء)، وذلك بدلاً من (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)، ولم تنقش الآية الكريمة الثانية (لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله). ظهر على عملة الإيلخانيين رسوم، كما ظهرت تلك الرسوم على قطع بني أرتق في الجزيرة[4] (شكل 19).

**النقود العباسية في المغرب العربي وأسبانيا:** دفعت ثورة العباسيين[5] عام 749م بأفريقيا الشمالية والأندلس إلى انتهاج أساليب جديدة من ضمنها أسلوب السك المغاير عن أسلوب المشرق العربي، فقد ضربت في قرطاجة[6] نقوداً تشابه سوليدوس هرقل وتحمل نقوشاً غامضة بالحرف اللاتيني يعتقد أنها ترجمة للشهادة الإسلامية.

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فر إدريس بن عبد الله[7] من سطوة العباسيين ولجأ إلى المغرب حيث أنشأ دولة مستقلة هي دولة الأدارسة التي سكت مجموعةً من الدراهم حسب النمط العباسي، إنما باسم الأمراء الأدراسة والتمجيد بالإمام علي بن أبي طالب.

كانت قوة الإمارات المنشقة عن الخلافة العباسية واضحة في مجال إصدار

---

(1) البكري، مهاب درويش، «العملة الإسلامية في العهد الإيلخاني»، مجلة سومر، مجلد 22 ـ 1996، ص 97 ـ 98.

(2) الحسيني، محمد باقر، تطور النقود، ص 39.

(3) Pope (A.V) Survey of Persian Art, oxford, Volume VIP, 1938, p. 148

(4) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 124 ـ 125.

(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(6) العش، محمد أبو الفرج، «المسكوكات في الحضارة الإسلامية»، نشرة الآثار، ص 206.

(7) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كتابخانه مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

العملات خاصة أنها ألغت كتابة اسم الخليفة العباسي وتصدر اسم أمرائها على القطع منها مثلاً دولة الأغالبة[1] في تونس.

عام 1068م[2] استولى المرابطون على الجزائر والمغرب كما سيطروا على أسبانيا وضربوا نقوداً ذهبية وفضية بكلام مستحدث على الوجه: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وتحتها (أمير المسلمين فلان بن فلان)، وعلى الوجه الآخر اسم أمير المؤمنين الخليفة العباسي، وقد راج استعمال تلك النقود مما حدا بالدول والحكام المسيحيين إلى تقليد تلك الطريقة ومنهم الملك ألفونسو الثامن ملك قشتالة (كاستيل) 1158 ـ 1214م[3] الذي سك نقوداً بكتابة عربية إنما بمضامين متعلقة بالعقيدة المسيحية مثلاً أورد لقبه كما يلي: أمير الفتولقيين (الكاثوليكيين)، كما أورد اسم بابا روما مثلما أورد الأمراء العرب اسم الخليفة: إمام البيعة المسيحية. وظهرت كتابات دينية كما يلي: باسم الأب والابن والروح القدس، إله واحد؛ هذه الكتابة بدل الشهادة الإسلامية، كما وردت آية ثانية ﴿من آمن واعتمد يخلص﴾ بدلاً من الآية ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

سنة 1150م[4] سيطر الموحدون على جنوب أسبانيا وتونس والمغرب وليبيا وضربوا أنصاف دنانير وأرباع وقطع من فئة دينارين، وقد تميزت بكتابات طويلة توزعت حول مربع موجود داخل دائرة كما سكّوا درهماً فضياً مربع الشكل.

سنة 1173م[5] أخذت نقود المغرب العربي تتضمن التاريخ الهجري بواسطة الأرقام العربية.

---

(1) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 126.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

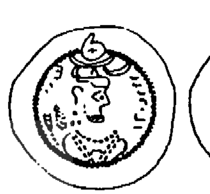
(3) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 126.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

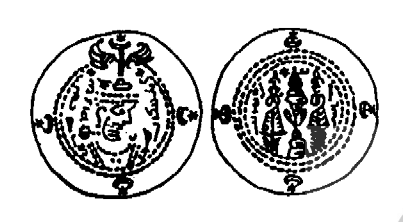
(5) الحلبي، غسان، «النقود العربية»، مجلة الوحدة، ص 127.

سنة 1797م تقلص عدد الإمارات في المنطقة العربية واقتصر على الأشراف في المغرب، ثم بعد مئة سنة من هذا التاريخ، قام الأشراف بتبني نظام النقد الورقي.

كان للنقود العربية الإسلامية رواج عظيم في العالم، ولا أدل على ذلك من الكنوز الكثيرة التي وجدت في كثير من أنحاء البلاد الأوروبية، وهذا دليل على مدى اتساع التجارة الإسلامية وحرص الشعوب الأوروبية على الاحتفاظ بتلك النقود الثمينة والجميلة.

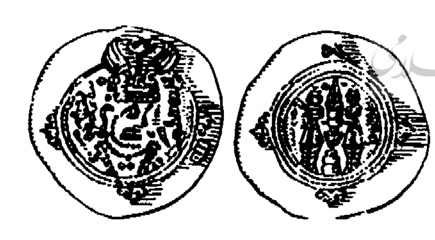
شكل (1) الدرهم الساساني قبل الإسلام



شكل (2) الدرهم الساساني في الإسلام



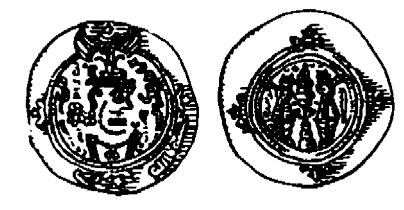

شكل (3) درهم عمر بن الخطاب سنة 20 هـ



شكل (4) من عهد عثمان بن عفان سنة 35 هـ




شكل (5) من عهد علي بن أبي طالب سنة 38 هـ



شكل (6) من عهد معاوية بن أبي سفيان سنة 48 هـ



شكل (7)
عبد الله بن الزبير سنة 67 هـ



شكل (8)
درهم عبد الله بن الزبير



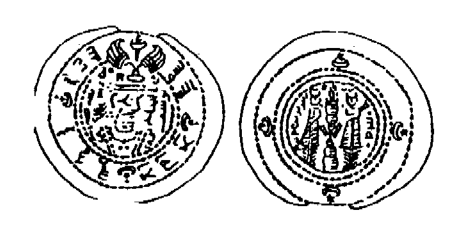
شكل (9)
من عهد يزيد بن معاوية



شكل (10) درهم عبد الملك بن مروان



شكل (11) دينار عبد الملك بن مروان



شكل (12) الحجاج بن يوسف سنة 76 هـ

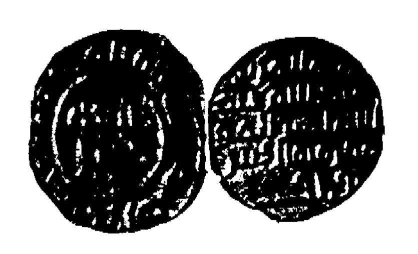


شكل (13) درهم عبد الملك بن مروان

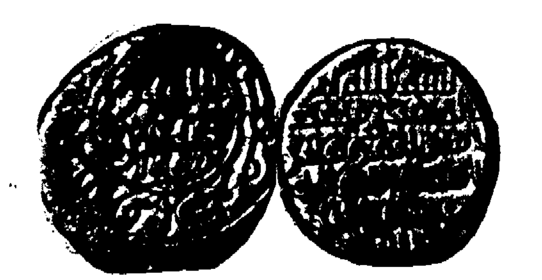


شكل (14) فلس عبد الملك بن مروان

شكل (15) من عهد هشام بن عبد الملك

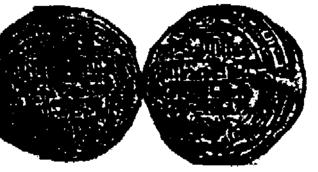


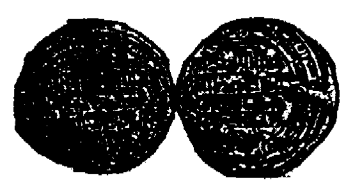
شكل (16) دينار من عهد الخليفة المنصور



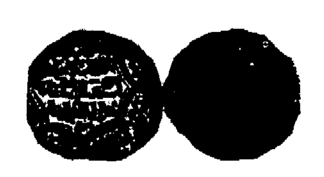
شكل (17) دينار من عهد الخليفة المهدي







شكل (18) نقود الأتابكة



شكل (19) نقود الايلخانيين



# الفكر الاقتصادي في كتابات الماوردي

محمد جلوب الفرحان

**تقديم:**

يسعى هذا البحث إلى دراسة الفكر الاقتصادي من خلال عينة من كتابات الماوردي (364 ـ 450هـ)*. ويرمي عن طريق ذلك إلى التحقق من الفرضيات الآتية:

**الأولى: فرضية اللغة الاقتصادية:**

هل تداولت نصوص الماوردي مفاهيم وصيغاً اقتصادية، بحيث تشكل ما يمكن الاصطلاح عليه بـ «اللغة الاقتصادية»؟

---

* أنظر الأبحاث التي قام بها الدكتور رضوان السيد، والتي غطت جوانب مختلفة من فكر الماوردي. والماوردي هو (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، ولد عام 364هـ/ 974م في البصرة، وتوفي عام 450هـ/ 1058م ببغداد). أنظر للتفصيل، الدراسة التي وضعها الدكتور رضوان السيد للتحقيق الذي وضعه لكتاب الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، دار الطليعة، ط 2، بيروت، 1993، ص ص 7 ـ 8.

ويقترح الدكتور رضوان السيد ترتيباً زمنياً لمؤلفات الماوردي، لاقى قبولاً معقولاً من الباحثين، بالشكل الآتي: أدب الدنيا والدين (420هـ)، ونصيحة الملوك (حوالي 425هـ) وقوانين الوزارة وسياسة الملك (حوالي 427هـ)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر (حوالي 432هـ) والأحكام السلطانية والولايات الدينية (حوالي 445هـ) أما مؤلفاته الفقهية وتفسيره فتعود لمطالع القرن الخامس الهجري (405 ـ 420هـ). أنظر: الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار العلوم العربية، ط 1، بيروت 1987، ص 82.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

**الثانية: فرضية السياسة المالية:**

هل يمكن الحديث عن سياسة مالية من خلال إفادات الماوردي الاقتصادية؟

**الثالثة: فرضية الموارد الاقتصادية:**

هل تقدم لنا نصوص الماوردي الاقتصادية إمكانيةً للكلام عن الموارد الاقتصادية؟

**الرابعة: فرضية الاستثمار الاجتماعي:**

هل نصوص الماوردي تُعيننا على وضع دراسة عن الاستثمار الاجتماعي للثروة (المال)؟

**الخامسة: فرضية الإدارة المالية والإشراف:**

هل إفادات الماوردي الاقتصادية تمكّن الباحث من الحديث عما يسمى بـ «الإدارة المالية» والإشراف الاقتصادي؟

**السادسة: فرضية الآداب والتربويات الاقتصادية:**

هل تقدم لنا نصوص الماوردي مؤشرات تساعدنا في بحث ما نصطلح عليها بـ «الآداب والتربويات الاقتصادية»؟

إن المنهج الذي اعتمده الباحث لإنجاز هذا البحث يتوزع بين الفرضية والتحليل للنص، وإعادة تركيبه في ضوء قراءة استقرائية فاحصة لكل مفهوم اقتصادي وصيغة اقتصادية، وذلك للتحقق من الفرضيات أعلاه، ومن خلال ذلك بيان حقيقة الفكر الاقتصادي عند الماوردي.

**اللغة الاقتصادية في كتابات الماوردي:**

هل تداولت نصوص الماوردي مفاهيم وصيغاً اقتصادية، بحيث تُشكل ما يمكن الاصطلاح عليه بـ «اللغة الاقتصادية»؟

حملتنا هذه الفرضية على تحليل نصوص الماوردي الاقتصادية وذلك

للوقوف على حقيقة اللغة الاقتصادية التي اعتمدها في الحديث وهو يعالج الموضوعات الاقتصادية التي اهتمت ببحثها دائرة تفكيره.

والحقيقة أن هذا المضمار من البحث في الاقتصاديات الماوردية، يُعد بحثاً رائداً، إذ لم نعثر في الأدبيات، والأبحاث التي تناولت الاقتصاديات الإسلامية على مثيلٍ له. ومعروف في دوائر المعرفيات أن ما يحدد استقلالية العلوم، وانفرادها بأبحاث مستقلة من ناحية الموضوع والطريقة، اللغة التي تستخدمها في التعبير عن نظرياتها الخاصة، والتي تعتمدها في صياغة قوانينها الخاصة. وكل ذلك يجعل الخطاب المعرفي يتميز عن الكلام العادي، ويعود هذا التميز إلى اللغة العلمية المستخدمة والتي تختلف عن لغة التداول اليومي.

ورب متسائل: ما هي إسهامة الماوردي في تطوير جهاز لغوي خاص بالاقتصاديات؟ وبمعنى آخر: ما هي المفاهيم الاقتصادية والصيغ الاقتصادية، التي كانت حاضرة في النص الاقتصادي في الكتابات الماوردية؟

ولبيان ذلك نشير أولاً إلى أن اللغة هي نسق من مفاهيم، وهي أوليات الجهاز اللغوي أو ألف بائه. وإن هذه المفاهيم أو الأبجديات تدخل في تركيب البنية أعقد من المفاهيم نطلق عليها الصيغ (أو القضايا بالاصطلاح المنطقي) وهي تقابل الجملة في لغة الحياة اليومية[1]. وهذه الصيغ هي أقوال اقتصادية أو قوانين اقتصادية. وتقابل الأبجديات من المفاهيم في لغة الحياة اليومية، المفاهيم الاقتصادية أو أوليات النسق اللغوي الاقتصادي.

تداولت نصوص الماوردي الاقتصادية قائمةً من المفاهيم الاقتصادية والتي شكلت أبجديات اللغة الاقتصادية، وهذه القائمة ضمت المفاهيم الاقتصادية الآتية:

---

(1) أنظر للتفصيل في التأسيس المنطقي للغة:
- Carnap, R. The Logical Syntax of Language; London, 1954, pp. 20-23.
- Ayer, A. Philosophy and Language, Oxford, 1960, pp. 11-12.

«الحاجة، والخصب، والغنى، والسخاء، والمال»[1] و«الجدب، والخراب، والتوسع، والمكاسب، والمواد»[2]، و«السرف والتبذير»[3]، و«الكسب والطمع والشره»[4]، و«العطاء والاقتراض»[5]، و«النفع والضرر»[6]، و«الاستدانة والمستدين»[7]، و«النقد والسكة»[8]، و«الحسبة»[9]، و«الطلب، والزراعة، والتجارة، والصرف»[10]، و«الهدية»[11]، و«الصدقات والزكاة»، و«السهم»[12]، و«الجزية»[13]، و«العشر»[14]، و«المصالح والنفقة والجباية»[15]، و«الرشوة»[16]، و«الفيء والغنائم والخمس والمصرف»[17]، و«عامل، وخراج، وقبض»[18]،

(1) أنظر: الماوردي: أدب الدنيا والدين، قدم له وحققه مصطفى السقا، وراجعه وعلق عليه الشيخ محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط 1، بيروت 1988، ص 197.
(2) المصدر السابق، ص ص 216 ـ 217.
(3) المصدر السابق، ص 276.
(4) المصدر السابق، ص 458.
(5) المصدر السابق، ص 465.
(6) المصدر السابق، ص 373.
(7) المصدر السابق، ص 465.
(8) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت 1985، ص 315.
(9) المصدر السابق، ص 266.
(10) المصدر السابق، ص 54.
(11) المصدر السابق، ص 96.
(12) المصدر السابق، ص 145.
(13) المصدر السابق، ص 154.
(14) المصدر السابق، ص 156.
(15) المصدر السابق، ص 57.
(16) المصدر السابق، ص 159.
(17) المصدر السابق، ص 161.
(18) المصدر السابق، ص 166.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و«الأرض»[1]، و«الأجر والغلة»[2]، و«الثمن»[3]، و«الكفاية والرزق»[4].

وتقدمت دائرة تفكير الماوردي، في نصوص اقتصادية لاحقة، بقائمة أخرى من المفاهيم، الاقتصادية التي تشكل أبجديات اللغة الاقتصادية. وهذه القائمة تألفت من المفاهيم الآتية:

«اقطاع»[5]، و«استغلال»[6]، و«تمليك»[7]، و«ميراث»[8]، و«استيفاء»[9]، و«رسوم وحقوق»[10]، و«الدخل»[11]، و«الغلاء والرخص»[12]، و«المقاسمة»[13]، و«العقد»[14]، و«المعاملات والبيوع»[15]، و«التعاقد والغش والتدليس»[16]، و«المشتري»[17]، و«المحتسب والتبايع والمكاييل والموازين»[18]، و«الوفرة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(1) المصدر السابق، ص 174.
(2) المصدر السابق، ص 86.
(3) المصدر السابق، ص 189.
(4) المصدر السابق، ص 193.
(5) المصدر السابق، ص 239.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق.
(8) المصدر السابق، ص 243.
(9) المصدر السابق، ص 252.
(10) المصدر السابق، ص 254.
(11) المصدر السابق.
(12) المصدر السابق، ص 256.
(13) المصدر السابق، ص 258.
(14) المصدر السابق، ص 259.
(15) المصدر السابق، ص 315.
(16) المصدر السابق.
(17) المصدر السابق، ص 316.
(18) المصدر السابق، ص 317.

والتقصير»[1]، و«الجودة والرداءة»[2]، و«النقود»[3]، و«الثروة والطمع»[4]، و«الخزينة»[5]، و«الادخار»[6]، و«المنفعة»[7]، و«التعويض»[8]، و«الحقوق»[9]، و«الإنفاق»[10]، و«تدبير»[11]، و«قروض»[12]، و«الاستدانة»، و«المستدين»[13]، و«التفريط والافراط والاسراف»[14]، و«الاقتصاد»[15].

هذه هي المفاهيم أو الأبجديات الاقتصادية المتداولة في دائرة تفكير الماوردي، والتي يُطلق عليها مصطلح أوليات اللغة الاقتصادية. أما الصيغ الاقتصادية فهي تراكيب أعقد من عالم المفاهيم أو ذلك لأن المفاهيم تدخل في بنيتها وأنها تقدم تفسيراً لحالة اقتصادية أو تعرض وصفاً لواقعة اقتصادية، ولهذا تقسم الصيغة الاقتصادية على خلاف المفهوم، بالصدق أو الكذب، بينما يتميز المفهوم بالوضوح والدقة، وإن غموضه يؤدي إلى تشويش في البناء الاقتصادي، في حين أن تناقض الصيغة يُسبب تناقض النظرية الاقتصادية.

ونحسب أنه في الإمكان الحديث عن معجم اقتصادي في نصوص

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(1) المصدر السابق، ص 318.
(2) المصدر السابق.
(3) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 275.
(4) المصدر السابق، ص 205.
(5) المصدر السابق، ص 240.
(6) المصدر السابق، ص 275.
(7) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 65.
(8) المصدر السابق، ص 138.
(9) المصدر السابق، ص 146.
(10) المصدر السابق، ص 461.
(11) المصدر السابق، ص 462.
(12) المصدر السابق، ص 465.
(13) المصدر السابق.
(14) الماوردي: قوانين الوزارة، ص 155.
(15) المصدر السابق، ص 153.

الماوردي. ويتألف معجم الماوردي الاقتصادي من قائمتين: قائمة المفاهيم وقائمة الصيغ. وإذا كان الكلام فيما سبق عن قائمة المفاهيم: فما هي مكونات قائمة الصيغ في معجم الماوردي الاقتصادي؟ إنها القائمة الآتية:

«خصب في المكاسب»[1]، و«خصب المواد»[2]، و«أموال ظاهرة»، و«أموال باطنة»[3]، و«أموال الفيء والغنائم»، و«مصرف الصدقات»، و«مصرف الفيء والغنيمة»، و«اختلاف المصرفيين»، و«مصرف الخمس»، و«مال الغنيمة»، و«مصرف أربعة أخماس الفيء»[4]، و«عامل الفيء»[5]، و«أرض عشرية»[6]، و«الأموال المنقولة»[7]، و«الخراج بالضمان»[8]، و«حق معلوم»[9]، و«أقطاع تمليك»، و«أقطاع استغلال»، و«أهل الصدقة»، و«أهل الفيء»، و«أهل المصالح»، و«مصرف الاستحقاق»[10]، و«أرزاق الجيش»[11]، و«ديوان الاستيفاء»، و«جباية الأموال»[12]، و«رسوم حقوق»[13]، و«العطاء فمعتبر بالكفاية»[14]، و«مقاسمة الزرع»[15]، و«عقد الجزية»[16]، و«بيت

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 217.

(2) المصدر السابق.

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 145.

(4) المصدر السابق، ص 161.

(5) المصدر السابق، ص 166.

(6) المصدر السابق، ص 174.

(7) المصدر السابق، ص 176.

(8) المصدر السابق، ص 186.

(9) المصدر السابق، ص 94.

(10) المصدر السابق، ص 244.

(11) المصدر السابق، ص 246.

(12) المصدر السابق، ص ص 252 ـ 253.

(13) المصدر السابق، ص 254.

(14) المصدر السابق، ص 256.

(15) المصدر السابق، ص 258.

(16) المصدر السابق، ص 259.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

المال»[1]، و«تدليس الأثمان»، و«خرج المشتري»[2].

وتداولت دائرة تفكير الماوردي الاقتصادي قائمة أخرى من الصيغ الاقتصادية التي تحتل مكانة متميزة في مكونات النظرية الاقتصادية. وشملت هذه القائمة الصيغ الاقتصادية الآتية:

«تأسيس المال والثروة»[3]، و«تدبير الأموال»[4]، و«سعة الدخل»[5]، و«قلة الدخل»[6]، و«المال المدخور»[7]، و«منفعة المال»[8]، و«تدبير كفايته»[9]، و«إصابة التدبير»، و«سوء التدبير»، و«فساد التقدير»[10]، و«الاقتراض متسمح»[11]، و«تثمير مواد»[12]، و«تدبير الأموال»، و«حفظ الدخل»، و«ضبط الخرج»، و«ضبط الكفاية»[13]، و«استصلاح الأثمان والأجور»[14]. هذه هي الصيغ الاقتصادية التي تشكل عالم الثانويات للغة الاقتصادية.

## السياسة المالية في النصوص الاقتصادية:

هل يمكن الحديث عن «سياسة مالية» من خلال إفادات الماوردي

(1) المصدر السابق، ص 266.
(2) المصدر السابق، ص 315.
(3) الماوردي: تسهيل النظر، ص 205.
(4) المصدر السابق، ص 207.
(5) المصدر السابق، ص 240.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق، ص 275.
(8) الماوردي: أدب الدنيا، ص 65.
(9) المصدر السابق، ص 462.
(10) المصدر السابق.
(11) المصدر السابق.
(12) الماوردي: قوانين الوزارة، ص 173.
(13) المصدر السابق، ص 192.
(14) المصدر السابق، ص ص 193 ـ 194.

الاقتصادية؟ وللتحقق من صحة هذه الفرضية في نصوص الماوردي الاقتصادية، قمنا بتحليل تلك النصوص للوقوف على حقيقة السياسة المالية، وبالتحديد معرفة حركة الأموال ما بين العائد المالي (الدخل) والإنفاق المالي (الخرج). واتخذت العوائد المالية صوراً متنوعة، كما أنّ الإنفاق المالي صُرف في أشكال مختلفة. وعلى أساس العائد والإنفاق تتحدد السياسة أو الموازنة المالية. وفي اختلال كفة الميزان المالي يمكن معرفة «صحة وعافية» السياسة المالية أو «مرض واعتلال» هذه السياسة.

ويرى الباحثون في الشؤون المالية أن السياسة المالية تتأثر بحجم العائد المالي الوارد إلى بيت المال، كما أنها تتأثر بمقدار الإنفاق المالي الخارج والمصروف من بيت المال. ولبيان هذه الآثار، فإن المحور الأول من هذا البحث سيدرس ذلك.

وكذلك يُلاحظ أن السياسة المالية تتأثر بالنقد الذي تصدره (تسكه) الدولة وذلك في تنظيم الحياة الاقتصادية. إذ عندما يتعرض النقد إلى التدليس، فإن الحياة الاقتصادية تُصاب بالاختلال، ومن خلال ذلك يتعرض استقرار المؤسسة السياسية للخطر، ولذلك تسعى الدولة إلى ضبط الموازنة بين العائد والإنفاق، ومحاسبة المخربين والعابثين في العملة والحياة الاقتصادية. وهذا ما سنحاول دراسته في المحور الثاني من هذا المبحث.

**أولاً: العلاقة بين العائد والإنفاق:**

كتب الماوردي نصوصاً اقتصاديةً عدةً مبثوثةً في مؤلَّفاته المختلفة. ونتناول في هذا الجانب من البحث الأفكار الاقتصادية التي احتوتها هذه النصوص والتي تُفيدنا في تقديم شخصية الماوردي الفقيه في الاقتصاد.

والحقيقة أن هذه الأفكار تجتمع لتؤلف مبحثاً نصطلح عليه بـ «السياسة المالية». وهذه السياسة تتشكل من ركنين أساسيين هما: العائد المالي والإنفاق المالي.

ويشمل العائد المالي كل ما تحصل عليه المؤسسة السياسية من أموال أو

ثروات، والتي تتوافر لها من مصادر عديدة. ومن المفيد أن نقف ونتعرف على مدلولات المال في الحضارة الإسلامية. ولبيان هذا المدلول نستند إلى رأيٍ لرضوان السيد الذي ذهب إلى أن المال في «المفهوم العربي التقليدي، هو اسم للقليل والكثير من المقتنيات، وتنقسم هذه التسمية إلى أربعة أقسام: العين والورق (= الذهب والفضة) والعرض (= الأمتعة والبضائع والجواهر... إلخ) والعقار ( الأرض الزراعية والمباني... إلخ) والحيوان...»[1].

ويتكون العائد المالي من اقتصاديات الصدقات (والزكاة)، واقتصاديات الفيء والغنائم، واقتصاديات الجزية والخراج، والاقتصاديات السلطانية.

أما الإنفاق المالي، فهو مصروفات الدولة في الشؤون المختلفة، ويُشكل جزءًا أساسياً من السياسة المالية للسلطة. ومن الملاحظ على أدبيات الفقه الإسلامي أنها ثبتت الكثير من المؤشرات التي تنفع في رسم سياسة مالية متوازنة تستجيب للمتغيرات الحاصلة في الحياة، والتي يكون من جانبها، الأثر في الاستقرار السياسي والاجتماعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وتناولت دائرة تفكير الماوردي الاقتصادي، الإنفاق المالي في نصوص عدة، وعرضت أمثلة على الإنفاق منها: رواتب الجيش والإنفاق العسكري الخاص بتجهيز الجيش للحرب ورواتب العمال والجباة...

تُشكل الصدقات عائداً مالياً نافعاً في إعادة تنظيم الحياة، وذلك بما يعود على الفرد والمجتمع من فوائد، وهي بمنظار آخر طريق للموازنة الاجتماعية بين من يملك وبين المحتاج، بحيث توفر ظروف الأمان للمستحقين لها.

لقد بدأ البحث الاقتصادي عند الماوردي بتعريف لهذا العائد المالي بقوله «الصدقة زكاة، والزكاة صدقة، يفترق الاسم، ويتفق المسمى، ولا يجب على

---

(1) أنظر الدراسة التي قَدَّم بها الدكتور رضوان السيد لكتاب الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر..، ص ص 68 ـ 69.

المسلم حق سواها، قال رسول الله (ص): «ليس في المال حق سوى الزكاة»[1].

وتُعيد دائرة تفكير الماوردي الاقتصادي إنتاج الفكرة الإسلامية في البعد التنظيمي للحياة من خلال فعل «الزكاة»، فيقول: «الزكاة تجب في الأموال المرصدة للنماء إما بأنفسها أو بالعمل فيها طهرةً لأهلها ومعونةً لأهل السهمان»[2].

ويتقدم بتوصيف لأموال الزكاة، ويرى وهو ينطلق من دائرة الفقه الإسلامي، أنها ضربان: «ظاهرة وباطنة»، ويحدد الأموال الظاهرة بأنها «ما لا يمكن إخفاؤه كالزرع والثمار والمواشي»، ويُعين حدود الأموال الباطنة، فيشير إلى أنها «ما أمكن إخفاؤه من الذهب والفضة وعروض التجارة»[3].

وتؤشر دائرة تفكيره إلى أنواع الأموال الخاضعة للزكاة، والتي تشكل عائداً مالياً يترك آثاره على حياة الفرد والمجتمع، وحددت هذه الأموال في أربعة أنواع وهي:

أولاً: المواشي وهي الإبل والبقر والغنم[4].

ثانياً: ثمار النخل والشجر[5].

ثالثاً: الزروع[6].

رابعاً: الفضة والذهب[7].

وتُعد اقتصاديات الفيء والغنائم من العوائد المالية المهمة، والتي تعمل على

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 145.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق، ص 146.
(5) المصدر السابق، ص 150.
(6) المصدر السابق، ص 151.
(7) المصدر السابق، ص 152.

تنظيم الحياة الاقتصادية، وتُعين في تنشيط الفعاليات الاقتصادية التي تساعد في تشكيل ظروف التوازن الاجتماعي، وذلك من خلال ما توفره من عوائد مالية، تسهم في ترتيب الأوضاع الاقتصادية للمجتمع الإسلامي.

ونقف ونتساءل: ما هي إفادات الماوردي التي نشرت في تحديد هذه العوائد المالية؟ قدمت إفادات الماوردي تحديداً لهذه العوائد، وذكرت أنها «أموال الفيء والغنائم» والتي وصلت إلى «بيت المال» عن طريق «المشركين، أو كانوا سبب وصولها»[1]. ومن المفيد الإشارة إلى أن دائرة تفكير الماوردي قد ميزت بين نوعين من المصارف، «مصرف الفيء والغنائم» و«مصرف الصدقات»، وكانت تسعى من خلال هذا التمييز إلى تعيين حدود «مصرف الفيء والغنائم» وما عليه من استحقاقات، وما يقوم به من واجبات ووظائف باتجاه تنظيم الحياة الاقتصادية الإسلامية.

ويذهب الماوردي إلى أن «مصرف الصدقات منصوص عليه»، وهنا لا يجوز للاجتهاد الذي يتولد في دائرة الفقه الإسلامي أن يعمل شيئاً وذلك لأن النص واضح، والخطاب القرآني صريح. ولأنه بالإضافة إلى ذلك مصرفٌ متكونٌ من أموال المسلمين، ويجوز لهم قسمتها «في أهلها». وإذا كانت هذه هي خصائص مصرف الصدقات: فما هي خصائص مصرف الفيء والغنائم؟ بيّن الماوردي أن موارد هذا المصرف عائدةٌ عن «طريق المشركين». وإن فعل الاجتهاد في التصرف بها وارد وعامل، وذلك لأنه ليس «لأهل الفيء والغنيمة» أي خيار في وضعها، في مستحقيها، وإنما يتولى ذلك «أهل الاجتهاد من الولاة»[2].

ويرى الماوردي أن حدود وطبيعة مصرف الفيء والغنيمة تقوم على أنهما رافدان اقتصاديان، وتعود عوائدهما المالية إلى «أموال المشركين» وأن «مصرف

(1) المصدر السابق، ص 161.
(2) المصدر السابق.

خمسهما واحد»[1]. أما الفارق بين المصرفين فيتحدد في نقطتين: الأولى أن «مال الفيء مأخوذ عفواً ومال الغنيمة مأخوذ قهراً»[2]. والثانية «إن مصرف أربعة أخماس الفيء مخالف.. لمصرف أربعة أخماس الغنيمة»[3].

تُشكل اقتصاديات الجزية والخراج، عائدين مهمين من الاقتصاديات العامة التي تُعين في إدارة شؤون السلطة، والدفاع عن مؤسساتها وتوفير الأمن للرعية في الداخل، والمساهمة في توفير كل السبيل للدفاع عن حياض الجماعة من هجمات الأعداء والمتمردين على السلطة.

وإذا كانت اقتصاديات الجزية والخراج تُسهم في كل تلك الفعاليات؛ فما هي طبيعة اقتصاديات الجزية؟ وما هي طبيعة اقتصاديات الخراج؟ وما الفارق بين الاثنين؟

تقدمت دائرة تفكير الماوردي الفقهية ـ الاقتصادية، بإفادات في غاية الأهمية في الإفصاح عن حدود الاتفاق ونقاط الافتراق بين الجزية والخراج، وأشارت إلى أن «الجزية والخراج حقان أوصل الله سبحانه وتعالى المسلمين إليهما من المشركين»[4].

إن الإطار الاقتصادي الذي تجتمع فيه الجزية والخراج، إطار ثلاثي الطبيعة، الوجه الأول منه هو أن الجزية والخراج «مأخوذان من مشرك»، والثاني أنهما «مالا فيء يُصرفان في أهل الفيء»، والثالث أنهما «يجبان بحلول الحول ولا يستحقان قبله»[5].

أما الإطار الاقتصادي المستقل لكل من الجزية والخراج، والذي يحمل

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق، ص 181.
(5) المصدر السابق.

تحديداً لهوية الاستقلال لاقتصاديات كل واحد منهما فيقوم على «أن الجزية نصٌّ وأن الخراج اجتهاد» و«أن أقل الحزية مقدر بالشرع وأكثرها مقدر بالاجتهاد» و«الخراج أقله وأكثره مقدر بالاجتهاد». و«أن الجزية تؤخذ مع بقاء الكفر وتسقط بحدوث الإسلام» و«الخراج يؤخذ مع الكفر والإسلام»[1].

ومثلت الاقتصاديات السلطانية عائداً من العوائد المالية التي أسهمت بدور مهم في تحديد اتجاه حركة انتقال المال أو الثروة داخل المجتمع، مما ساعد على ربط العامل بالمؤسسة السياسية من خلال العطايا التي تقدم له. وهي التي أسهمت في النمو الثقافي والحضاري من خلال الهبات التي تمنح للعاملين في هذه الفعاليات الثقافية والحضارية. كما وكان لها فعل في الأحداث التي تلم بالأمة والحياة من خلال تقديم العطايا من بيت المال السلطاني لشد أزر الجيش وتوفير المتطلبات لسد الفتوق والدفاع عن الثغور. وإذا كان هذا فعل الاقتصاديات السلطانية في صور منها في التاريخ، نقف ونتساءل: ما هي إفادات الماوردي الاقتصادية التي حملت فعل تحديد لطبيعة الاقتصاديات السلطانية؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ناقش الماوردي في إفادات عدة نوعاً من الموارد الاقتصادية الخاصة بالسلطات، فهي نوع من الاقتصاديات السلطانية. وقد بين هذه الاقتصاديات بقوله؛ «إقطاع السلطان مختص بما جاز فيه تصرفه ونفذت فيه أوامره، ولا يصح فيما تعين فيه مالكه وتميز مستحقه، وهو ضربان: إقطاع تمليك وإقطاع استغلال»[2].

ومن ثم عينت الجانب الأول من الاقتصاديات السلطانية وهي «إقطاع التمليك» وذهبت إلى أنه ينقسم في «الأرض المقطعة» إلى ثلاثة أقسام وهي «موات وعامر ومعادن»[3]. أما النوع الثاني «إقطاع الاستغلال» فهو على نوعين

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 239.

(3) المصدر السابق.

«عشر وخراج» واقتصاد العشر هو «إقطاع لا يجوز لأنه زكاة لأصناف يعتبر وصف استحقاقها عند دفعها إليهم»[1]. وحدد اقتصاديات الخراج المرتبطة بالاقتصاديات السلطانية بثلاثة أشكال: الأول «أن يكون من أهل الخراج»[2]. والثاني «أن يكون من أهل المصالح»[3]. والثالث «أن يكون من مرتزقة أهل الفيء وفرضية الديوان»[4].

وتتأثر العلاقة بين الإنفاق والعائد، بحجم ما ينفق من العائدات المالية، وفي الوقت ذاته فإن حجم العائدات يتيح فرصاً أوفر للإنفاق. ولعل من الصور الممثلة لنعلاقة بين الإنفاق والعائد: «الأموال المنقولة» فهي في حقيقتها عوائد مالية انتقلت إلى «بيت المال»، وهي من جانب آخر مدفوعات مالية تُوزع على مستحقيها، فهي على هذا الأساس عوائد مالية خارجة من «بيت المال». ويحدد الماوردي هذا العائد المالي بإفادة فاحصة «أما الأموال المنقولة فهي الغنائم المألوفة» ثم يكشف عن كيفية تعامل المسلمين مع هذا النوع من العائدات الاقتصادية، فيشير إلى طريقة تعامل الرسول (ص) بهذه الأموال؛ يقسمها على رأيه، ولما تنازع فيها المهاجرون والأنصار يوم بدر جعلها الله عز وجل ملكاً لرسول الله يضعها حيث يشاء.

ولأجل وضع ثوابت لتوزيع هذه الأموال استندت دائرة تفكير الماوردي الاقتصادية إلى آيات قرآنية لذلك «واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»[5]. وتعيدُ إنتاج فكرة توزيع الأموال المنقولة (الغنائم) على المشمولين بها فأفادت: «أهل الخمس في الغنيمة هم أهل الخمس في الفيء، فيكون سهم من الخمس لرسول الله (ص) ويُصرف بعده للمصالح، والسهم الثاني لذوي القربى من بني هاشم

---

(1) المصدر السابق، ص 244.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.
(5) سورة الأنفال: آية 41، والماوردي: المصدر السابق، ص 176.

وبني المطلب، والسهم الثالث لليتامى والسهم الرابع للمساكين، والسهم الخامس لبني السبيل»[1].

وذهب الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» إلى تحديد نوع من النفقات المالية التي تصرفها الدولة على شؤون الدفاع، والمقاتلين، واحتياجات الحرب ومساندة الثغور أو تحدث عن رواتب المقاتلة، وبيّن أن رواتبهم تتحدد بنوع المقاتل، فهناك «مقاتل مرتزق ومقاتل متطوع»[2].

والحقيقة هناك أشكال من المصروفات المالية، والماوردي يقدم شرحاً تفصيلياً لها، فيقول «أما أرزاق ما عدا الجيش» ويقترح أن يُقدم لهم جزءًا من «مال الخراج». وهذه المصروفات توزع على ثلاث فئات:

الأولى: فئة من العاملين ترتزق على «عمل غير مستديم لعمال المصالح وجباة الخراج، فإن الاقطاع بأرزاقهم... يكون ما حصل لهم بها من مال الخراج تسبباً وحوالة بعد استحقاق الرزق وحلول الخراج»[3].

الثانية: فئة من العاملين ترتزق على «عمل مستديم»، وإن رزقها يجري «مجرى الجعالة وهم الناظرون في أعمال البر»[4] وتهزم هذه الفئة المؤذنين والأئمة.

الثالثة: فئة من العاملين ترتزق من «عمل مستديم»، ورزق هذه الفئة يجري «مجرى الإجارة»[5]. وتضم هذه الفئة القضاة والحكام وكتاب الدواوين.

### ثانياً: النقد والتدليس والموازنة المالية:

النقد سمة من سمات التطور الحضاري لأي مجتمع، وذلك لكونه شكلاً من

---

(1) الماوردي: المصدر السابق، ص 177.

(2) المصدر السابق، ص 44.

(3) المصدر السابق، ص 246.

(4) المصدر السابق، ص 247.

(5) المصدر السابق.

أشكال تنظيم العلاقات الاقتصادية، كما أنه بحد ذاته قوة، ونود أن نقف هنا لنستوضح مفهوم النقود ودلالاتها في الحضارة العربية الإسلامية. وهنا نستشهد برأي رضوان السيد، الذي يذهب إلى أن النقود عند مفكرنا الذهب والفضة في الأساس ثم النحاس[1]. ويعتقد أن الماوردي «لا يستخدم النقد قانوناً (أو ناموساً) للتعامل بالمعنى الاقتصادي فقط، بل بالمعنيين الاجتماعي والسياسي أيضاً»[2].

وبقدر ما ييسر النقد التعامل التجاري ومعاملات السوق، فإنه يواجه تحديات وذلك من خلال أفعال «التدليس» أي تزييف العملة. إن دائرة الفقه الاقتصادي قد اهتمت بالنقد اهتماماً غير اعتيادي، ونبهت إلى الجوانب الإيجابية، والجوانب المقابلة المتمثلة بالتدليس. وفي خطاب اقتصادي معبر ذكر الماوردي تلك الحقائق، وخصوصاً العلاقة بين السياسة والنقد، يقول «وليعلم الملكُ أن من الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت ويعم ضررها إذا فسدت، أمر النقود من الدرهم والدينار، فإن ما يعود على الملك من نفع صلاحها لسعة دخله، وقلة خرجه أضعاف ما يعود من نفعها على رعيته»[3].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

واهتمت دائرة الفقه الاقتصادي في نصوص الماوردي في موضوعة التخريب الاقتصادي، وفعلها المؤذي للمجتمع، ولذلك واجهته بتدابير وأصدرت أحكاماً لمقاومة فعل المخربين. وأشارت دائرة تفكير الماوردي إلى ضرورة مواجهة التخريب الاقتصادي، وإيقاف فعله المؤثر في حياة المجتمع. وفي استقرار المؤسسة السياسية[4]، وذلك لأن عدم الاستقرار يؤدي إلى فوضى من جراء التلاعب في العملة أو النقد، مما يفقد العدالة ويُغيب الإنصاف في الحياة، ويقلل في الوقت ذاته من هيبة الدولة وفعلها.

---

(1) أنظر الدراسة التي وضعها رضوان السيد تقديماً لكتاب الماوردي: تسهيل النظر، مصدر سابق، ص 73.

(2) المصدر السابق، ص 75.

(3) الماوردي: تسهيل النظر. .، ص 275.

(4) رضوان السيد، المصدر السابق، ص 76.

لقد تحدثت الأدبيات الاقتصادية عند الماوردي عن اصطلاح دالٍ على فعل تزييف العملة والتخريب الاقتصادي، وهو «التدليس» أو «فساد الفضة وخسران العمل». إن الناتج من ذلك: فساد النقد، وفوضى في المعاملات الاقتصادية، وخوف اجتماعي، وعدم استقرار السلطة، ولذلك يقول الماوردي، «ليعلم الملك أن من الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت، ويعم ضررها إذا فسدت، أمر النقود من الدرهم والدينار»[1].

وتقدم الماوردي بتوصيف للآثار التي يتركها تدليس النقد، وبكلمات دقيقة قال: «فتفسد النقود، ويتجنب الناس قبض الدراهم، ويمنعون من بيع الأمتعة إلا بالعين، إن كان سليماً، وإن كان كالورق في الغش عدل الناس عن مطبوعها إلى الفضة الخرق والذهب الخلاص. وصار إدخال الناس أصول أموالهم، واستحدثوا لمعاملات المهن نوعاً من غير النقود المألوفة»[2].

وبخلاف ذلك يتحول النقد إلى قوة اقتصادية واجتماعية، فيصبح فعل تنظيم للحياة، ووظيفة استقرار سياسي للسلطة، والماوردي يُفيد بخطاب معبر عن هذه الحقيقة «فإن كان النقد سليماً من غش، ومأموناً من تغيير صار هو المال المدخور، فدارت به المعاملات نقداً. فعم النفع، وتم الصلاح... وقد كان المتقدمون يجعلون ذلك دعامة من دعائم الملك. ولست تجدُ فساده في العرف إلا مقترناً بفساد الملك، فلذلك صار من دعائم الملك»[3].

وأشارت كتابات الماوردي الاقتصادية إلى القرارات التي صدرت بحق الفاعل في تدليس النقد، وبيَّنت الرأي المتداول حول هذه القرارات، فأفادت: «والسكة هي الحديدة التي يطبع عليها الدراهم، ولذلك سميت الدراهم المضروبة سكة». وذكرت شواهد تاريخية في كيفية التعامل مع المتلاعبين «وقد كان يفكر ذلك ولاة بني أمية حتى أسرفوا فيه، فحكي أن مروان بن الحكم أخذ رجلاً قطع درهماً من

(1) المصدر السابق، ص 275.

(2) المصدر السابق، ص ص 275 ـ 276.

(3) المصدر السابق، ص 276.

دراهم فارس فقطع يده»[1]. إذن هو أسلوب في «التعزير»، وخصوصاً «التعزير على التدليس» وإن فاعله يستحق ذلك[2].

نقف ونتساءل: كيف فهمت دائرة تفكير الماوردي حدود الموازنة بين العائد المالي والإنفاق المالي؟ أدركت دائرة تفكير الماوردي أهمية الموازنة المالية بين العائد المالي (الدخل) والإنفاق (الخرج)، وذلك لما له من الأثر في استقرار السلطة، وشيوع العدالة في السلوك السياسي، وفي الوقت ذاته تجعل مهمة السلطة ميسرة في مواجهة المواقف المحرجة التي تواجهها. يقول الماوردي موضحاً حقيقة هذه الموازنة المالية وفعلها المؤثر: «فلأنها المواد التي يستقيم الملك بوفورها، ويختل بقصورها، وتقديرها على الملوك مستصعب، لأنهم يرون بفضل القدرة بلوغ كل غرض... فإن أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأموال أن يعتبر بما استدام حصوله، ويسهل وصوله، ولم يحتج معه إلى التماس معوز»[3].

ولهذه الفكرة الماوردية صدى نسمعه في كتاب ابن الحداد (649هـ) «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» وخصوصاً في فكرة ابن الحداد عن «السياسة العادلة» يقول: «فإن وصف الرياسة العدل في السياسة لتعمر البلاد ويأمن العباد، ويصلح الفساد»[4].

ويحدد الماوردي أشكالاً من الموازنات المالية بين العائد المالي (الدخل) والإنفاق المالي (الخرج) ومن خلال ذلك بين وضع السلطة والحياة الاجتماعية، إذ إن كل صورة تحمل آثاراً لصورة الموازنة المالية. وفي هذا الصدد أفاد الماوردي «ثم لا يخلو حال الدخل إذا قوبل بالخرج من ثلاثة أحوال»[5]. إذن هناك ثلاثة

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 197.

(2) المصدر السابق.

(3) الماوردي: تسهيل النظر..، ص 221.

(4) ابن الحداد؛ الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة، ط 1، بيروت 1983، ص 61.

(5) الماوردي: تسهيل النظر..، ص 222.

صور للموازنة المالية:

**الأولى**: تكون في الموازنة المالية، كفة العائد المالي (الدخل) راجحةً على كفة الإنفاق المالي (الخرج): «أن يفضل الدخل عن الخرج فهو الملك السليم والتقدير المستقيم ليكون فاضل الدخل. فتأمن الرعية عواقب حاجته، ويثق الجند بظهور مكنته...»[1].

**الثانية**: تكون في الموازنة المالية، كفة الإنفاق المالي (الخرج) راجحة على كفة العائد المالي (الدخل). وهذه حالة تعرض السلطة والمجتمع والفرد إلى مواقف حرجة، ولنستمع إلى كلمات الماوردي الدالة على هذه الصورة: «أن يقصر الدخل عن الخرج، فهو الملك المعتل، والتدبير المختل، لأن السلطان بفضل القدرة يتوصل إلى كفايته كيف قدره... فيهلك معه الرعايا وينبسط عليه الأجناد»[2].

**الثالثة**: إن كفتي العائد المالي (الدخل) والإنفاق المالي (الخرج) متعادلتان، وهي حالة تحتمل أن تكون الموازنة بينهما مقبولة في زمن الاستقرار. إلا أن لها خطورة في ظروف الحرب: «أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل، ولا يفضل، ولا يقتصر؛ فيكون الملك في زمان السلم مستقراً، وفي زمان الفتوق والحوادث مختلاً»[3].

**صور من الموارد الاقتصادية:**

هل تُقدم لنا نصوص الماوردي الاقتصادية إمكانيةً للكلام عن الموارد الاقتصادية؟

تكلمت دائرة تفكير الماوردي عن أشكال مختلفة من الموارد الاقتصادية. وهذه الموارد بمجملها تُشكل القوة الاقتصادية للسلطة والمجتمع، وهي باصطلاح

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق، ص 223.
(3) المصدر السابق.

الماوردي «الثروة». وهنا نقف ونتساءل: ما هي أشكال الموارد الاقتصادية التي ذكرتها اقتصاديات الماوردي؟ قدمت لنا الأشكال الآتية:

**أولاً: الأرض:**

إن الأرض من الموارد الاقتصادية التي لها قيمة مالية واعتبارية، وأفرد الماوردي من جهة السياسة الاقتصادية في التعامل مع الأرض، فصلاً مهماً عالج فيه جوانب اقتصادية مهمة. وهذا الفصل بعنوان: «الأرضون إذا استولى عليها المسلمون»[1].

لقد أعادت فقهيات الماوردي ذات النزعة الاقتصادية، إنتاج فكرة التعامل مع الأشكال المختلفة من الأرض ورددت القرارات الفقهية بحق كل شكل من هذه الأشكال. وجاءت هذه القرارات في صور ثلاث:

الأولى: مجموعة اجتهادات فقهية تعاملت مع الأرض التي «ملكت عنوة وقهراً حتى فارقوها بقتل أو أسير أو جلاء»[2].

الثانية: مجموعة اجتهادات فقهية تعاملت مع الأرض التي ملكت «عفواً لانجلائهم عنها خوفاً فتصير بالاستيلاء عليها وقفاً»[3].

الثالثة: مجموعة اجتهادات فقهية تعاملت مع الأرض التي تم الاستيلاء «عليها صلحاً على أن تقر في أيديهم بخراج يؤدنه عنها»[4].

**ثانياً ـ المياه وأراض جديدة:**

الأرض والمياه من الموارد الاقتصادية التي تشكل ثروة للأمة والمجتمع، ويُفيدان في تنظيم الحياة وإقامة الحضارة وإنشاء المدن والحياة المدنية ونمو

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 174.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص ص 174 ـ 175.
(4) المصدر السابق، ص 175.

مؤسساتها. وإذا كان هذا هو الحال، فإن إحياء أراضٍ موات بالتأكيد ستسهم في توسيع الرقعة الزراعية مما يكون له من الأثر على النمو الاقتصادي.

كما أن زيادة مصادر المياه، وإضافة مصادر جديدة ستوفر فرصاً للزراعة والإنبات مما يؤدي إلى استثمار جديد للأرض بحيث يوفر غلة وعملاً ونقداً للمجتمع وللأفراد، ويوسع من إمكانات حركة الثروة مما يكون الحاصل من ذلك حياة رخاء واستقرار.

وتحدث الماوردي في باب مهم من أبواب كتابه «الأحكام السلطانية» وبعنوان «في إحياء الموات واستخراج المياه». عن موارد اقتصادية تُشكل مضماراً اقتصادياً جديداً، يوسع من الإمكانات المالية للدولة والمجتمع والفرد على حد سواء.

انطلقت المناقشة الماوردية لهذه الموارد الاقتصادية من موجه فقهي يقول «من أحيا مواتاً ملكه بإذن الإمام وبغير إذنه»[1]. واحتجت في وضع الصورة في إطارها الفقهي بقول لأبي حنيفة «لا يجوز إحياؤه إلا بإذن الإمام» واستناداً إلى قول للنبي (ص)؛ «ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه»[2].

ومن الموارد الاقتصادية التي لها دور في تجديد الحياة وتنمية المجتمع: الماء، فهو نبع الحياة وعصب الاقتصاد. وهو الذي يوسع الرقعة الزراعية، وهو الذي يحدد انتشار الحضارة ونمو المدن والمدنية. والماوردي بيَّن أنواع المصادر المائية من خلال إفادة مهمة؛ «أما المياه المستخرجة فتقسم ثلاثة أقسام مياه أنهار ومياه آبار ومياه عيون»[3].

والحقيقة أن نصوص الماوردي المعنية بالمياه، فصلت في كيفية التعامل مع المياه من زاوية فقهية. وذلك لتنظيم استثمار الماء لصالح الحياة، ومن ثم توكيد الحقوق الشخصية في استثمار الماء. إلا أن هذه الفقهيات حذرت في الوقت ذاته

(1) المصدر السابق، ص 223.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 226.

من احتكار منابع المياه وعدم تقديم العون لفئات تستفيد منها.

**ثالثاً: المعادن:**

تُعد المعادن من الموارد الاقتصادية المهمة للدولة والمجتمع، فهي بحدِّ ذاتها ثروة مثل الذهب والفضة وهي وسائل حضارية تسهم في تطوير مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع، وتُصعد من درجات الرقي الحضاري وذلك لأنها تدخل في إنتاج الأدوات الحياتية المختلفة، وتيسير سبل العيش والدفاع.

بعد هذا المهاد نعود إلى دائرة الفقهيات الاقتصادية كما عرضتها نصوص الماوردي لنرى: كيف فهم الرجل وضع المعادن وأنواعها في إطار الموارد الاقتصادية؟ يقرر الماوردي أن هناك نوعين من المعادن «ظاهرة وباطنة». و«الظاهرة فهي ما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً كمعادن: الكحل والملح والقار والنفط، وهو كالماء...»[1] و«المعادن الباطنة فهي ما كان جوهرها مستكناً فيها لا يوصل إليه إلا بالعمل كمعادن الذهب والفضة والصفر والحديد. فهذه وما أشبهها معادن باطنة سواء احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتخليص»[2].

**الاستثمار الاجتماعي للثروة:**

هل نصوص الماوردي تُعيننا على وضع دراسة عن الاستثمار الاجتماعي للثروة؟

أسهم الفقه الإسلامي في نزعته الاقتصادية بدور فاعل وحيوي في تنظيم الحياة الاقتصادية للفئات الاجتماعية التي عملت وعاشت تحت خيمة الإسلام، وقد اعتمد على ما قدمه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأعمال الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم في صياغة قراراته الاقتصادية الخاصة بالأحداث والأوضاع الاجتماعية الجديدة.

(1) المصدر السابق، ص 247.

(2) المصدر السابق، ص 248.

لقد عمل الفقه الإسلامي في كل مفصل من مفاصل الحياة، واعترف بحقوق الأفراد ورعاية مصالحهم، وحفزهم وحثهم في الوقت ذاته للقيام بواجباتهم تجاه المجتمع ومؤسساته المختلفة، ومنها المؤسسة السياسية، وذلك بما يؤدي إلى توفير أجواء الرخاء والاستقرار والأمن للفرد والجماعة.

ويُلاحظ الدارس لنصوص الماوردي أنها احتمت بالبعد الاجتماعي للمال أو الثروة، فقد أشار إلى استقرار السلطة وما يولده ذلك من حياة اجتماعية مستقرة للفئات الاجتماعية، ورأى أن ذلك يكون بتوافر أمرين «سياسة وتأسيس»، والمهم من ذلك «التأسيس»، فذهب إلى أنه يكون في «تثبيت أوائله ـ أي الملك ـ ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه»، ثم عرض تقسيماً ثلاثياً للتأسيس «تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثورة»[1].

وبيَّن الدور الذي يلعبه المال في الحياة الاجتماعية، أي استثمار الثروة باتجاه تنظيم مؤسسات المجتمع، ومنها المؤسسة السياسية والتي تتمثل بـ «الملك» الاصطلاح الذي تداولته النصوص الماوردية، وهي تسعى إلى توصيف الفصل الذي تقوم بإنجازه المؤسسة السياسية والمتمثل في الاستقرار ومجابهة أفعال الخروقات والأطماع. إن هذا الفهم جاء في مشروع تأسيس المال والثروة: وفعل المال فهو يحدث في واقع الأقوام ردود أفعال مختلفة؛ فهو «إن يكثر المال في قوم، فيحدث لهم بعلو الهمة طمع في الملك، وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط، وبأعوان الملك امتزاج فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته، وتسليم الأمر إلى زعامته»[2].

إن المحرك هنا المصلحة وفي اتجاهين: اتجاه السلطان واتجاه الطامعين. وقد أشار إلى هذه المسألة (رضوان السيد) وبحدود فهم لمصلحة السلطان وعلاقتها بالمصلحة العامة، فذهب إلى أن «الماوردي يسوي بين السياسة المالية الشرعية

(1) الماوردي: تسهيل النظر. . ، ص 203.
(2) المصدر السابق، ص 205.

والمصلحة: مصلحة العامة ومصلحة السلطان أو السلطنة»[1].

ويتمثل الوجه الآخر من الاستثمار الاجتماعي للثروة في حجم المتحقق من نمو لمؤسسات المجتمع، ومنها المؤسسة السياسية، وأثر ذلك في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، وتحديد اتجاه حركة الفئات الاجتماعية، وتصعيد درجات التطور الحضاري في مفاصله المختلفة: الزراعية والصناعية والاستيطان والنمو العمراني والتجارة؛ وبكلمات معبرة أفاد الماوردي قائلاً: إن «سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره، فتشتمل على أربعة قواعد، وهي عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»[2].

ونجدُ صدى لهذا الموقف الماوردي في كتابات ونصوص لاحقة، ومن هذه الكتابات ما دونه (محمد بن الوليد الطرطوشي) (ت: 520هـ) في كتابه «سراج الملوك» عندما كتب عن دور المال في الحياة السياسية والاجتماعية والعمرانية: «اعلم أن المال قوة السلطان وعماد المملكة ومادة الملك، والمال أقوى العدة على العدد وهو ذخيرة الملك وعماد المملكة وحياة الأرض ومن حقه أن يؤخذ من ويوضع في حقه ويمنع من سرف»[3]. ونجدُ حضوراً بدرجات ما لأطروحات الماوردي في نصوص ابن الحداد في كتابه «الجوهر النفيس...» حيث يقول بعد أن حدد السياسة وذهب إلى أنها «سياستان سياسة الدين وسياسة الدنيا»، إن «سياسة الدنيا ما أدى إلى عمارة الأرض وكلاهما يرجعان إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان»[4].

وبيَّن الماوردي في منقولات له فعل الاستثمار الاجتماعي للثروة. وجاءت هذه المنقولات تحمل اجتهاداتٍ فقهية تشجع الكسب الحلال، مشيرةً إلى ما في

(1) أنظر الدراسة التي وضعها الدكتور رضوان السيد تقديماً لكتاب الماوردي؛ تسهيل النظر..، ص 72.

(2) الماوردي: تسهيل النظر..، ص 207.

(3) الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، ط 1، لندن 1990، ص 369.

(4) ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق رضوان السيد، ص 61 ـ 62.

ذلك من قوة للمجتمع، وتحذير في الوقت ذاته من ركوب طرق الكسب غير المشروع، ملمّحةً إلى أنها وسائل تخريب وإضعاف للمجتمع. وداعية فوق كل ذلك إلى إقامة مجتمع «الكفاية». يقول الماوردي: «فإما اللازم، فما قام بالكفاية، وأفضى إلى سد الخلة، وعليه في طلبه... شروط... استطابته من الوجوه المباحة، وتوقي المحظورة، فإن المواد المحرمة مستخبثة الأصول، ممحوقة المحصول، إن صرفها في بر لم يؤجر، وإن صرفها في مدح لم يشكر»[1].

ويُلاحظ أن الماوردي عندما تكلم عن طرق كسب المال أن حركة ذاكرته كانت مرهونة بقوائم الحلال والحرام. وهنا نحسب أن طريقة تفكيره في التعامل مع الثروة كانت موجهة بتلك القوائم. والناتج من ذلك الدعوة إلى التدبير الصحيح، وتجنب سوء التدبير وفساد التقدير. وذلك لأن «المال يراد لصيانة الاعراض، لا لابتذالها، ولعز النفوس لا لإذلالها»[2].

وفي الوقت ذاته نبهت الأحكام الفقهية الحاضرة في نصوص الماوردي، الفرد على أن «يتأنى في تقدير مادته وتدبير كفايته، بما لا يلحقه خلل، ولا يناله زلل»[3]. وأن «الكفاية» مرغوبة في سلوك الأفراد والجماعات. وذلك لما لهذا المبدأ من تهذيب لسلوك الأفراد والجماعات، وكلمات الماوردي تحدثت عن العلاقة بين المال وحسن التقدير والفعل المقابل والمتمثل بسوء التدبير «فإنّ يسير المال مع حسن التقدير وإصابة التدبير أجدى نفعاً، وأحسن موقعاً، من كثيرٍ مع سوء التدبير وفساد التقدير»[4].

والحقيقة أن الفعاليات الاقتصادية في إفادات الماوردي لم يكن منظوراً إليها

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 461.
(2) المصدر السابق، ص ص 461 ـ 462.
(3) المصدر السابق، ص 462.
(4) المصدر السابق، وانظر آراء رضوان السيد حول مجتمع الكفاية وفلسفة الكفاية، تسهيل النظر..، ص 67.

باعتبارها فعاليات اقتصادية خالصة، وإنما كان النظر إليها بعيون فقيه مسلم يتحسس مقدار الاستثمار الاجتماعي للثروة. والدور الذي تلعبه في التماسك الاجتماعي، وإحلال الحق والواجب، وذلك سعياً باتجاه توافر المنفعة بمفهومها الاجتماعي الذي يتعارض مع المنفعة المؤسسة على الربح والخسارة.

جاءت هذه الأفكار في فصل بعنوان «الاقتراض مستسمحٌ به في المروءات». وبيَّن أن حركة الثروة وانتقالها يولّد علاقات اجتماعية، لها من الأثر في قيام مجتمع إسلامي سليم. فالاقتراض مثلاً يولد علاقة اقتصادية ـ اجتماعية بين طرفين من أطراف المجتمع، ودعت نصوص الماوردي التي حددت هذه العلاقة، إلى أن يكون اقتراض «المروءة». ولمحت إلى أن المجتمع الذي تجري فيه هذه العلاقة، هو «مجتمع المروءة». وعن ذلك أفاد «فإن تعذر عليه صلاح حاله إلا بمال يستعين به على نوائبه كان له مع الضرورة فسحة، لكن إن وجده قرضاً مردوداً، لم يأخذه صلة وجوداً، فإن القرض مستسمح به في المروءات»[1].

وتمثل الاستثمار الاجتماعي للمال في نصوص ماوردية أخرى، وهذا التمثل جاء في فهم تقدم به الماوردي لفعل المال في حياة الرعية، ودعوة السلطان إلى ضرورة توفير فرص العيش التي تناسب مختلف الشرائح التي يتكون منها المجتمع. ولنقف فنستمع إلى أقوال الماوردي والتي تقترب من مفهوم الاستثمار الاجتماعي للمال يقول: «في الدفاع عن الرعية من خوف واختلال من نتائج الإهمال. وكلاهما من سوء السيرة وفساد السياسة... فلن يستقيم ملك فسدت فيه أحوال الرعايا، لأنه منهم بمنزلة الرأس من الجسد لا ينهض إلا بقوته ولا يستقل إلا بمعونته»[2].

وحدد الماوردي صورة العلاقة بين السلطان والرعية، وعيّنها في ثلاث أشكال:

الأول: حق الرعية على السلطان: ومطلوب من السلطان أن يقدم المساعدة

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 465.

(2) الماوردي: قوانين الوزارة، ص 155.

للرعية في «معاشهم» و«وفور مكاسبهم»[1]. إن هذه الصورة من العلاقة تحمل مشروع دعوة للسلطان ليتدخل في إحداث إصلاح اجتماعي من خلال اصلاح معاش الرعية.

الثاني: حق السلطان على الرعية: إن إنشاء المجتمع المستقر، يتطلب قيام علاقة صحية بين السلطان والرعية. بحيث تحمل الرعية على «إطاعة السلطان»[2].

الثالث: علاقة السلطان بالرعية، ودعت أدبيات الماوردي أن تكون علاقة «الأب الرؤوف» بالأولاد «البررة». وإن هذا النوع من العلاقة ينهض على أن يدفع السلطان «الأذى» عن الرعية. فهو «كافل مسترعىً، ومسؤولٌ مؤاخذ»[3].

**الإدارة المالية والإشراف الاقتصادي:**

هل إفادات الماوردي الاقتصادية تمكن الباحث من الحديث عما يسمى بـ «الإدارة المالية والإشراف الاقتصادي»؟

إن نجاح السياسة المالية لأية دولة أو مؤسسة أو مشروع يرتبط بالإدارة المالية والإشراف. والمقصود بالإدارة مجمل الإجراءات والأنشطة التي يمارسها العمال المشرفون على العصب الاقتصادي، ودفة العملية الاقتصادية والمالية للدولة. ونسعى هنا إلى وضع مقاربة لإفادات الماوردي الاقتصادية، وذلك بما يحقق فهماً للدور الذي تقوم به الإدارة وذلك من تنظيم للعمليات المالية، وإشراف على دقائق الفعاليات الاقتصادية، وبما يحقق استقراراً لسياسة الدولة الاقتصادية أو المالية تجاه الرعية، وبما يكون لذلك من أثر في الاستقرار الاجتماعي والأمني. إن ذلك يتحقق من خلال الإشراف الإداري والتنظيم المالي.

وقد كشف الماوردي في إفادات عدة عن فعل الإدارة الاقتصادية، والدور الذي تقوم به في تنظيم شؤون المؤسسة السياسية. فأشار إلى أن الحضارة العربية

(1) المصدر السابق، ص ص 155 ـ 156.
(2) المصدر السابق، ص 156.
(3) المصدر السابق، ص 157.

الإسلامية قد عرفت أشكالاً من المؤسسات التي تتحمل مسؤولية الإدارة والإشراف منها «الديوان» و«الحسبة». وقد حدد عمل كل مفصل من مفاصل هذه المؤسسات، ووظيفة كل عامل يعمل فيها.

وبدأ الماوردي بتحديد طبيعة «الديوان»، فذهب إلى أن «الديوان موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيش والعمال»[1]. وبيَّن شكل هذه الإدارة فأشار إلى أن الديوان موضوع «على دعوة العرب في ترتيب الناس فيه معتبراً بالنسب، وتفضيل العطاء معتبراً بالسابقة في الإسلام وحسن الأثر في الدين، ثم روعي... بالتقدم في الشجاعة والبلاء في الجهد»[2]. أما «ديوان الاستيفاء وجباية الأموال»[3]، فهو شكل من أشكال الإدارة المالية.

والحقيقة يمكن النظر إلى الأقسام التي يتكون منها الديوان على أنها أشكال من التنظيم والإدارة المتخصصة. وهذه الأقسام هي:

أولاً: «ما يختص بالجيش من إثبات وعطاء».

ثانياً: «ما يختص بالأعمال من رسوم وحقوق».

ثالثاً: «ما يختص بالعمال من تقليد وعزل».

رابعاً: «ما يختص ببيت المال من دخل وخرج»[4].

أما الشكل الآخر من أشكال الإدارة المالية، فقد تمثل في نظام «الحسبة» وهو صورةٌ من صور الرقابة والإشراف الاقتصادي على مجمل الفعاليات والمعاملات الاقتصادية، ويرى «رضوان السيد» أن الحسبة هي شكل من

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 249.

(2) المصدر السابق، ص 252.

(3) المصدر السابق، ص ص 252 ـ 253.

(4) المصدر السابق، ص 254.

أشكال المؤسسات. ويُفيد معلقاً على هذه المسألة: إن إحدى «الولايات المهمة في نظر الماوردي... ولاية الحسبة لدلالاتها الظاهرة في مجال فكر المؤسسات الإسلامية»[1].

إن الرقابة فعل من أفعال الممارسة السياسية النازعة إلى تثبيت الأسعار، وإيقاف التلاعب والغش في المواصفات الغلة وشروط المهنة، وذلك لمنع أي تخريب في البنية الاقتصادية للمجتمع، مما يكون لذلك من خطورة على المؤسسة السياسية، فيعرضها إلى حالة عدم الاستقرار. وقد أشار السيد رضوان إلى ذلك بقوله «كانت المشاكل الرئيسية التي تواجه الدولة ذات طبيعة إدارية ومالية، وكان لا بد من حلها بطريقة إدارية ومالية.. لذلك كان من الطبيعي أن يأتي الوزراء من صفوف الكتاب الإداريين وعمال الخراج»[2].

ذكرنا أن النظام الاقتصادي في الإشراف الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، هو نظام «الحسبة» وهو شكل من الإشراف العام، إلا أن جوانب من الفعل «الحسبي» يخص المراقبة والإشراف على الحياة الاقتصادية. ولنقف نتساءل: ما الإفادات التي قدمها الماوردي لفهم فعل الإشراف والمراقبة والإدارة المالية من خلال نظام «الحسبة»؟

بدءًا تقدم الماوردي في إفادة مهمة بتعريف لنظام «الحسبة: هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وقال الله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[3].

إن الوظيفة التي قام بها نظام الحسبة متعددة الجوانب، فهي تقوم بالتوسط بين

(1) أنظر الدراسة التي وضعها الدكتور رضوان السيد عن نظام الحسبة في الدراسة التي تقدمت لكتاب الماوردي: قوانين الوزارة، ص ص 31 ـ 32.

(2) المصدر السابق، ص 101.

(3) سورة آل عمران: آية 104، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 299.

«أحكام القضاء وأحكام المظالم»[1]. وتنهى عن المنكرات[2]. وتُجبُر من خلال «عامل الصدقة» الممتنع من «إخراج الزكاة»[3]. ومواجهة المعاملات المنكرة مثل «البيوع الفاسدة وما منع الشرع منه»[4]، وإن على «والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الحظر»[5]، وما «يتعلق بالمعاملات» من «غش المبيعات وتدليس الأثمان»[6]، ومراقبة «المكاييل والأوزان»[7]، و«أهل الصنائع في الأسواق»[8]، و«الطبيب والمعلمين»، و«الصاغة والحاكة والقصارين والصباغين»[9].

وتكلم الماوردي عن التركيبة الوظيفية للإدارة، وترتيب العاملين فيها. وبيَّن أن الإدارة تتألف من الوظائف الآتية:

أولاً: الوزراء

ثانياً: القضاة والحكام

ثالثاً: أمراء الأجناد

رابعاً: جباة الأموال[10]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لقد أدلى الماوردي بمجموعة إفادات تشكل في حقيقتها موجهات للإدارة

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 300.
(2) المصدر السابق، ص 308.
(3) المصدر السابق، ص 309.
(4) المصدر السابق، ص 315.
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق، ص 317.
(8) المصدر السابق، ص 318.
(9) المصدر السابق.
(10) الماوردي: تسهيل النظر. .، ص 240.

المالية، والإشراف على الفعاليات الاقتصادية التي ترتبط بفعل الدولة وفعل الرعية وفي مفاصل المجتمع المختلفة. وشملت هذه الإفادات الأفعال والممارسات لرجالات الدولة من عمال يعملون في المؤسسة السياسية، وكان لهم فعل مؤثر في اقتصاد الدولة والنشاطات الاقتصادية للمجتمع (الرعية)، ولاستجلاء الدور الذي يقوم به هؤلاء العمال في النشاطات الاقتصادية للدولة والرعية نتساءل: كيف نظر الماوردي إلى الفعل الاقتصادي المؤثر لهؤلاء العمال؟

من المعروف أن صلاح المؤسسة السياسية مرهون بصلاح عمالها، وواحد من هؤلاء العمال الوزير: إذن: ما هي إفادات الماوردي في هذه القضية؟ إن أول إفادة تقدم بها كانت بياناً عن فعل الوزير المؤثر على الملك رمز المؤسسة السياسية، فيقول: إن «الملك يقوى بوزيره، كقوة البدن بظهره»[1].

إن مهمة الوزير خطيرة وعمله جليل في الحياة السياسية وخصوصاً في حياة الرعية، وقد بيَّن الماوردي ذلك في إفادات مهمة تحمل توصيفاً لدقائق فصل الوزير، وهي «تنفيذ أمور الرعايا.. من عادات ومعاملات.. فيقوم الزراع بمزارعهم، ويتشاغل الصناع بصنائعهم، ويتوفر التجار على متاجرهم»[2].

وبيَّن الماوردي فعل الوزير المؤثر في الحياة الاجتماعية وذلك من خلال إشرافه على الأمور الاقتصادية وفي السياسة المالية للدولة وباتجاه توفير الاستقرار في جسم الدولة. وتحدث عن صفة الإقدام في فعل الوزير وذهب إلى أن «الإقدام ينقسم قسمين: أحدهما الإقدام على اجتلاب المنافع والثاني الإقدام على دفع المضار»[3]. وفي كتابه «قوانين الوزارة» حدد الفعل الذي يقوم به الوزير في

---

(1) الماوردي: قوانين الوزارة.. ص 137.
ولعل من المفيد الإشارة إلى نص لابن الحداد يحدد فيه فضل الوزير: «ما صلاح الملك؟ قال: وزراؤه وأعوانه فإنهم إن صلحوا صلح وإن فسدوا فسد» أنظر: الجوهر النفيس.. ص 74.

(2) الماوردي: قوانين الوزارة، ص 142.

(3) الماوردي: قوانين الوزارة.. ص 161.

التدبير المالي للدولة، «أما تدبير الأموال، فالوزير يُصان عن مباشرتها، وإنما يحفظ دخلها بالهيبة والاستظهار، ويضبط خرجها بالحاجة والاضطرار»[1].

وتناول تفكير الماوردي قضية الإدارة والإشراف من خلال نصوص اهتمت بتنظيم العمل في مؤسسات الدولة، وذلك لما له من الأثر في استقرار سياسة الدولة تجاه الرعية. أمّا العمل الذي انشغلت به مدونات الماوردي فهو عمل «القاضي». فقد اهتمت بتنظيم عمل القاضي وشددت على عدم قبول القاضي «للهدية» لأن في ذلك إخلالاً بعمله، وله تأثير في إصدار الحكم، مما يؤدي إلى ضياع الحق وطغيان الباطل «وليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله وإن لم يكن له خصم لأنه قد يستعديه فيما يليه وروي عن النبي (ص) أنه قال: هدايا الأمراء غلول»[2].

وفي تنظيم العمل وإدارته في المؤسسة السياسية نجد أن الفكر الاقتصادي عند الماوردي قد وضع مفاتيح الإدارة المالية في الصرف وتوفير الاحتياجات بيد «أمير الحرب»، فقد حمله مسؤولية توفير كل المتطلبات بحيث يكون المقاتل على استعداد لخوض الحرب. وعن هذه القضية أفاد: إن على «أمير الحرب» «إعداد ما يحتاج الجيش إليه من زاد وعلوفة تفرق عليهم في وقت الحاجة حتى تسكن نفوسهم إلى مادة يستغنون عن طلبها ليكونوا على الحرب مقبلين»[3].

ونعود إلى دائرة التساؤل: ما هي الإفادات الماوردية الباقية والتي تنفع في التنظيم والإشراف الاقتصادي؟ في البدء نقول إن فكر الماوردي الاقتصادي تميز بالواقعية[4]. فقد عاش الرجل مشكلات الواقع وتحسس اختناقات المؤسسة

---

(1) المصدر السابق، ص 192. وانظر دراسة رضوان السيد التي تتقدم كتاب الماوردي: قوانين الوزارة، ص 67 وما بعدها.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية. . ، ص 96.

(3) المصدر السابق، ص 52.

(4) حول واقعية الماوردي أنظر دراسة رضوان السيد لكتاب قوانين الوزارة (مصدر سابق) ص 113.

السياسية، ولهذا هدف من خلال إفاداته لاقتراح مشروع اصلاح اقتصادي وبدءًا بأول خلية إدارية مرتبطة بالواقع، وعاملة في ثناياه، وهي شخصية «العامل». ويلاحظ أن الماوردي في إفادات اقتصادية معنونة بـ «صفة عامل الفيء» بيَّن أن شروط السياسة الاقتصادية الناجحة تتمثل في إدارة ناجحة. كما أن نجاح الإدارة تتحدد بحجم المؤهلات التي يمتلكها العاملون في الإدارة. وهذه المؤهلات أثرت جوانب مختلفة من شخصية العامل. ومن هذه المؤهلات أن يقدر «أموال الفيء» ويمتلك خبرة تمكنه من «وضعها في الجهات المستحقة». وأن «يكون حراً مسلماً مجتهداً في أحكام الشريعة مضطلعاً بالحساب والمساحة»[1].

**آداب وتربويات اقتصادية:**

هل نصوص الماوردي تقدم لنا مؤشرات تُساعدنا في بحث ما نصطلح عليه بـ «الآداب والتربويات الاقتصادية»؟

أدلى الماوردي بجملة إفادات تربوية ذات نزعة اقتصادية، تهدف إلى تكوين وعي اقتصادي لدى الفئة أو الشريحة التي توجهت إليها الإفادة التربوية. وهذه الإفادات التربوية ـ الاقتصادية توزعت في ثلاثة جوانب:

**الأول: آداب اقتصادية للعالم:**

إن للتربويات بعد اقتصادي كما وأن للاقتصاديات بعد تربوي، ويتفاعل البعدان ويتجهان إلى تعويد الفرد على عادات اقتصادية نافعة في حياته، ومفيدة في الوقت ذاته للمجتمع. كما وأن لهذه العادات آثار في خلق الاستقرار في الحياة عامة والمؤسسة السياسية خاصة.

لقد كشف الماوردي في إفادة مهمة في كتابه «أدب الدنيا والدين» عن فهم للأثر المتبادل بين العلم والمال، وترجيح لكفة العلم على المال، بل أنه أشار إلى أنه المولد للمال. يقول في منقولة له وعلى صيغة سؤال وجواب: «العلم أفضل أم المال؟ فقال: بل العلم، قيل، فما بالنا نرى العلماء على أبواب الأغنياء، ولا نكاد

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 166.

نرى الأغنياء على أبواب العلماء، فقال: ذلك لمعرفة العلماء بمنفعة المال، وجهل الأغنياء بفضل العلم»[1].

ونظر الماوردي في إفادة أخرى إلى العلاقة بين العلم وفضله والمال ومنفعته، وأكد مرة ثانية على فضل العلم على المال، فقال: «العلم خير من المال: العلم يحرسك وأنت تحرس المال. العلم حاكم والمال محكوم عليه»[2]. واشترطت منقولاته التربوية في عمل العالم أن يكون نزيهاً من «شبه المكاسب» لأن من آداب العلماء «نزاهة النفس من شبه المكاسب والقناعة بالميسور عن كد الطالب، فإن شبه المكتسب إثم، وكد الطالب ذل، والأجر أجدر به من الإثم»[3].

ويذهب في تربوياته التي تنزع منزعاً اقتصادياً، إلى أن آداب العلماء تقتضي أن لا يطلبوا أجراً، و«أن يقصدوا وجه الله بتعليم من علموا، ويطلبوا ثوابه بإرشاد من أرشدوا من غير أن يعتاضوا عليه عوضاً ولا يلتمسوا عليه رزقاً»[4].

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

**الثاني: البعد التربوي للزكاة:**

إن الزكاة ركن مهم من أركان الاقتصاد الإسلامي، ويلاحظ أن إفادات الماوردي قد اهتمت بالوجه التربوي من الزكاة، فبينت أن في الزكاة فعل تعويد للنفس على أداء الفعل النبيل، وتمرين لها على الابتعاد عن الشائن من الأمور. كما أن في الزكاة «تمرين النفس على السماحة المحمودة، ومجانبة الشح المذموم، لأن السماحة تبعث على أداء الحقوق، والشح يصد عنها، وما يبعث على أداء الحقوق فأجدر به حمداً، وما صد عنها فأخلق به ذماً»[5].

---

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 65.

(2) المصدر السابق، ص 85.

(3) المصدر السابق، ص 137.

(4) المصدر السابق، ص 138.

(5) المصدر السابق، ص 146.

**الثالث: تنمية الضمير الاقتصادي:**

تتحمل التربية مسؤولية تجديد الضمير أو إعادة ترتيب مكوناته بحيث يعمل رقيباً موجهاً لأداء العمل الذي يكون منسجماً مع قوائم المرغوبات في المجتمع، ورقيباً محذراً من فعل الأعمال التي تتعارض مع تلك القوائم. وفي مضمار الاقتصاديات فإن التربويات الماوردية نزعت إلى تكوين ضمير إسلامي لدى الفرد يراقب فعالياته في ليله ونهاره. وللتمثيل نشير إلى ما وجهت إليه الإفادات الماوردية في حقل الاقتصاديات، وبالتحديد في تجديد ضمير «عامل الصدقات» نموذجاً ينسحب على كل مفاصل الحياة وأنشطة العاملين في الاقتصاديات.

جاءت إفادات الماوردي لتنمي الضمير الاقتصادي من خلال حديثها عن «والي الصدقات» وتحديد العمل الذي يقوم به. يقول الماوردي: «ليس لوالي الصدقات نظر في زكاة المال الباطن، وأربابه أحق بإخراج زكاته منه إلا أن يبذلها أرباب الأموال طوعاً فيقبلها منهم ويكون في تفريقها عوناً لهم. ونظره مختص بزكاة الأموال الظاهرة يؤمر أرباب الأموال بدفعها»[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 145.

# لِمَ لا يكونُ تصوُّفُ الغزالي مُنشّطاً اقتصاديًا؟

## مشـروع دراسة مقارنـة
## بين الزهد والتصوف الإسلاميين والتجربة البروتستانتية

مصطفى النيفر

**الناس رجلان: واحد عليه وآخر معه**

لا يمكن لأحد أن ينكر أثر الغزالي في الفكر الإسلامي، إذ تمتد وتتشعب آثار هذا المفكر إلى أيامنا شاملةً أغلب نواحي الحياة. وسواءٌ أكان الدارس للغزالي من أشد الأنصار حماسة أم من أكثر الخصوم تطرفاً فلا بد له من الاعتراف بأنه ليس من الممكن تجاوز مؤلفاته أو تجاهلها في عملية صياغة فكر إسلامي معاصر.

ولقد أراد أبو حامد أن يكون منظّراً لفكر رسمي وناطقاً باسم «إسلام الأصل» كما تصوره، وكانت مؤلفاته عموماً (والإحياء بشكل خاص) صريحة في ذلك. أوَ ليس هو القائل: والمؤكد على أن عقدة الصمت قد حلّت على لسانه لأن «أدلة الطريق (و) هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء قد شغر منهم الزمان ولم يبق إلاّ المترسّمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان؟»[1]

ولا شك أن الإمام الغزالي كان يدرك بترشيحه لنفسه كـ «كاشف عن مناهج الأئمة المتقدمين» أن المسلمين حكاماً ورعايا سيقفون منه مواقف متباينة بين التأييد المطلق أو الإدانة غير المشروطة، أي بين اعتباره إماماً وحجة للإسلام، وبين

---

(1) الإحياء المقدمة، ص 2. وانظر كذلك التهافت، ص 136 وما بعدها (سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه).

ف كتبه. ولا زالت مواقف دارسيه إلى اليوم تتراوح بين الإعجاب والناس كما قيل، رجلان واحد عليه وآخر معه.

مع كل ذلك بقيت كتب الغزالي الإطار المرجعي الذي يتحدد المفكرون صوئه، ومنذ قرون والدارسون «ينهبون» كتاباته بين تلخيص وشرح وتأويل ع. ولقد أحصى الدكتور عبد الرحمن بدوي أكثر من عشرين تلخيصاً للإحياء ،[1]، ربما كان الهدف منها بث مبادىء الغزالي وربما تخليد اسم الشارح إلى ب اسم المؤلف. وفي العصر الحديث واصل الدارسون التركيز على أفكار حجة إسلام حول الأخلاق ونظرية المعرفة والتربية والفقه والسياسة والنفس وغير ذلك مما تزخر به مؤلفاته العديدة من المواضيع.

وإلى هذا الحد يمكن لكل دارس أن يسأل نفسه: هل يمكن أن أقدم الجديد فعلاً حول الغزالي دون أن يكون ذلك إعادة قراءة أو نقد لنقد؟ لقد أراد الغزالي أن يكون عمله بصفة عامة إحياءً أي يقظةً وبعثاً، كما أنه أكد باستمرار حتمية ترابط العلم بالعمل لذا لا يكون عمل الدارس جديداً إلا إذا كان (وكما أراده الغزالي) منطلقاً لتطبيق وممارسة يربطان الفكر الإسلامي المعاصر بجذوره وأصوله، دون الوقوع فيما قد يعتبر من العلم المذموم الذي «لا يستفيد الخائض فيه فائدة»[2]. إذ لا فائدة من التأكيد على أن الإمام الغزالي سبق الغربيين في دراسة النفس البشرية أو في الشك المنهجي أو غير ذلك. إن مثل هذه الدراسات رغم جديتها والنوايا الحسنة التي تصدر عنها عاجزة عن تحريك الحاضر (المرتبط بالماضي) نحو المستقبل. ولقد حذّر الغزالي الولد المحب من علم بلا عمل لأنه «جنون» كما حذره من علوم لا يحصل منها إلا تضييع العمر[3].

وما يزال خصوم التصوف عموماً وخصوم الغزالي بشكل خاص يعترضون على ربط الزهد بأي نشاط دنيوي، ولسان حالهم يقول: ما للتصوف والسياسة

(1) ع. بدوي، مؤلفات الغزالي، ص 114، 118.

(2) أيها الولد المحب، ص 33، 35.

(3) أيها الولد المحب، ص 33، 35.

أو الاقتصاد والتكنولوجيا والبحث العلمي؟ حسْبُ الصوفية الاهتمام بالنفس البشرية وتهذيبها. ويعتمد أصحاب هذا الاعتراض على ما ورد في كتابات الصوفية من ذم الدنيا والتنفير من كل مظاهرها. ولقد ذهب أحد المحدّثين إلى القول بـ «أنّ التصوف ليس مذهب الإحياء لكنه مذهب الأموات»[1].

وسواء أعتدل خصوم التصوف، فقصروا عمل الصوفية على التربية والتهذيب، أم تطرفوا فاعتبروه مثبطاً للعزائم ودافعاً للانسحاب وللاستقالة الفردية والجماعية، فإن مواقفهم هذه لا تخلو من تهافتين أساسيين:

**الأول** أنهم لم يركزوا إلا على نواح معينة وكتابات متفرقة ولم ينظروا لتراث الغزالي نظرة تكاملية. ذلك أن حجة الإسلام مع تفضيله العزلة كانت له نظرية سياسية أبعد ما تكون عن روح الاستقالة. ففي كلامه عن الأصل الأول من أصول العدل والإنصاف تأكيد واضح على «أن الولاية نعمة من نعم الله عزّ وجلّ من قام بحقها نال من السعادة ما لا نهاية ولا سعادة بعده». وفي النصيحة للملوك يقول: «لا تحتقر انتظار أرباب الحوائج ووقوفهم ببابك واحذر من هذا الخطر، ومتى كان لأحد من المسلمين إليك حاجة فلا تشتغل عن قضائها بنوافل العبادات، فإن قضاء حوائج المسلمين أفضل من قضاء نوافل العبادات»[2]. وللإمام الغزالي مواقف من العلوم العقلية التي وإن عدها فرض كفاية فإنه شجع عليها، بل إنه انتقد الذين «يتهاترون على علم الفقه لاسيما الخلافيات والجدليات والبلد مشحون من الفقهاء (بينما) كم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة»[3]. فمن هذين المثالين يتضح أن الغزالي لم يدع للانسحاب أو الاستقالة بل إنه كصوفي يمتلك نظرة خاصة للسياسة والعلم، بحيث يصح الحديث عن سياسة غزالية وأخلاق ونظرية معرفة غزالية.

**الثاني** التركيز على تطبيقات معينة ومظاهر سلوكية سلبية دون غيرها. ولا

---

(1) زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، ص 136.

(2) التبر المسبوك، الأصلين الأول والسادس من أصول العدل والإنصاف.

(3) الإحياء، ج 1، ص 37.

شك أن مثل هذا التصرف بعيد عن الموضوعية. فلقد شهد العدو قبل الصديق بقدرة بعض الصوفية على التنظيم الإداري والعسكري والاقتصادي بالإضافة للتكوين الروحي. فهذا لويس رين يعلق في كتابه «المرابطون والإخوان» على دقة التنظيم عند الطريقة السنوسية فيقول: «نكون مصيبين إذا اعتبرنا السنوسية عدوةً يجب منعها بكل الطرق من النفاذ داخل الجزائر. فالسنوسيون ليسوا من المشعوذين أو المتآمرين الذين يدبرون شيئاً ما في الظلام، إنهم يخططون ويعدون للمستقبل»[1]. كما أسهب المرحوم شكيب أرسلان في توضيح جهود الحركة السنوسية في إحياء الأراضي واستصلاحها وتعميرها وتنظيم الدعوة وتدريب المقاتلين وهيكلة التنظيم[2]. مما يدفع عن التصوف تهمة تلبيس أصحابه «روح العبيد»[3]، ومما يثبت أن التطبيقات المنحرفة لا تدين بالضرورة النظرية الأصلية.

## الزهد والحياة الاقتصادية

إذا تمكن البعض بشيء من اليسر من استكشاف ملامح نظرية سياسية أو تربوية غزالية، فإن الأمر يبدو أشق إذا ما انتقلنا للمجال الاقتصادي فالزهد يبدو نقيضاً لما هو اقتصادي بالمعنى الذي نفهمه اليوم للاقتصاد. فكتاب الإحياء (وأغلب مؤلفات أبي حامد) تتحدث عن الفقر والجوع وقيم أخرى من نفس القبيل (الجزء الثامن من **الإحياء**: فضل الجوع، والجزء الثالث عشر: كتاب الفقر والزهد). كما أكّد الغزالي على مبادىء أخرى تبدو متناقضة من الوهلة الأولى مع أي نشاط اقتصادي. مثل ما ورد في الجزء الرابع من الإحياء حول التجارة، وفي الجزء العاشر حول آفات المال وفي الجزء الرابع عشر حول التحذير من الادخار. أما ما أورده الغزالي حول آداب الكسب والمعاش في الجزء الرابع مما قد يصلح منطلقاً «لنظرية اقتصادية» فإنه

(1) لويس رين، المرابطون والأخوان، دراسة عن الإسلام في الجزائر، فصل 34، ص 481.
(2) شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، ج 2، ص 143.
(3) القول لزكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، ص 80.

مقتضب وكأن صاحب الإحياء كان يعتبر المشكل الاقتصادي أمراً ثانوياً.

وعلى كل فإن هدف هذه الدراسة ليس ضبط مذهب اقتصادي متكامل الجوانب بل مجرد محاولة للإجابة عن سؤال: **هل يوجد في تراث الغزالي الفكري أو الفقهي ما يؤثر إيجابياً في تنشيط الاقتصاد؟**

ولقد أُلِّفت في العشريات الأخيرة دراسات اقتصادية عديدة حاولت تحديد «ماهية الاقتصاد الإسلامي» لكنها وقعت في أغلبها في جملة محذورات منهجية منها:

ـ محاولة إثبات أن أحد المذهبين الاقتصاديين (الليبرالي والاشتراكي) لا يتناقض مع مبادىء الإسلام. بل ذهب البعض لأبعد من ذلك فاعتبر أن الإسلام اشتراكي قبل الاشتراكيات الحديثة. ولا يخفى أن هذا التصرف يتناقض مع موضوعية البحث العلمي إذ إنه يضع مصادره ويحاول إثبات صحتها.

ـ البقاء في العموميات خشية التورط في المحدد والواضح، لذا كانت بعض دراسات الاقتصاد الإسلامي نظرية بحتة. ولقد وجد خصوم الفكر الإسلامي في ذلك ما يدعم مذهبهم القائل بأن الإسلام عاجز عن مواجهة مشاكل العصر عملياً وأنه في أحسن الافتراضات مجرد «نوايا طيبة». أما الفكر الصوفي بالذات فإنه حسب هؤلاء، ومن باب أولى، أعجز عن المساهمة في حل المشاكل الاقتصادية «في زمان أصبح فيه الاقتصاد علماً بأتم معنى الكلمة».

ـ وسواء أرادت الدراسات إثبات إسلامية مذهب اقتصادي بعينه، أو اكتفت بالعموميات فإن محاولة ضبط المذهب وبشكل نظري ثم إسقاطه في الواقع اليومي خطر يجب الحذر منه فقواعد التصرف الإداري والمالي ومنهجية البحث العلمي المخبري استخلصت من الممارسة، وحسب الباحث في أول أمره ضبط المبادىء العامة.

فما هو إذن الإطار العام والتصور الصوفي للاقتصاد، إن صح أن يكون للتصوف والزهد تصور إيجابي لهذا المجال؟

## لمَ المقارنة بين الزهدين الإسلامي والبروتستانتي؟

ماذا عسانا أن نقول لمن يعتبر الزهد مذهب أموات؟ إذ لا أحد ينكر أنه كان في حالات كثيرة مثبطاً للعزائم ودافعاً للعزلة والاستقالة. ولقد انتقد القشيري (المتوفى سنة 465هـ) والغزالي وغيرهما من المتأخرين انحرافات صوفية مثل إهمال شؤون الدنيا وخدمة حكام السوء. ولقد أشرنا آنفاً لكتاب ضابط المخابرات الفرنسي لويس رين وتحذيره من خطر السنوسية على الاستعمار الفرنسي، إلا أنه امتدح طرقاً ومشائخ صوفية لمساعدتهم في ترسيخ سلطة الفرنسيين في الجزائر.

وُجدت إذن صوفية داهنت الاستبداد المحلي والأجنبي وأخرى وقفت في وجهه وردته، كما وجد صوفيون نهوا عن أكل أموال السلاطين وأوجبوا على مريديهم العيش من عمل اليد. بل ذهب بعضهم لحد القول برفع التكليف في حين رُوي عن الجنيد «أنه رُئي في المنام بعد موته فقيل له: ما الخبر يا أبا القاسم قال طاحت تلك العبارات وفنيت تلك الإشارات وما نفعنا إلا ركعات ركعناها في جوف الليل»[1]. والأمر واحد في كل الفضائل التي دعا إليها التصوف بحيث نجد النقيضين ويجد الخصوم والأنصار ما يثبت دعواهم. فكأننا نواجه تصوفين وزهدين فأيهما نصدق؟ للإجابة عن هذا السؤال وحتى لا ننحاز لصورة دون أخرى لجأنا إلى المقارنة بين زهد كان محركاً اقتصادياً لأتباعه (وهو الزهد المسيحي البروتستانتي) وبين زهد إسلامي كان بإمكانه (ولا زال) أن يضطلع بنفس الدور.

تعتمد هذه المقارنة على دراسات عالم الاقتصاد والاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر (1864 ـ 1920) وكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي وبدرجة أقل مؤلفات أخرى له.

أما دراسات ماكس فيبر فإنها:

(1) أيها الولد المحب، ص 22 ـ 23.

ـ دراسة بعنوان «الأخلاق البروتستانتية والعقلية الرأسمالية» وقد نشرها المؤلف بالألمانية سنة 1905، ثم صدرت أربع ترجمات: إنجليزية (1930) وإيطالية (1945) وأسبانية (1955) وفرنسية (1964).

ـ دراسة بعنوان «النحل البروتستانتية والعقلية الرأسمالية» وهي دراسة كتبها سنة 1906 بالألمانية حول العلاقة بين الرأسمالية في الولايات المتحدة بالذات والفرق الدينية بها. ثم صدرت ترجمتان، الأولى إنجليزية سنة 1947 والثانية فرنسية سنة 1964.

ـ دراستان ألقيتا في شكل محاضرات حول دور التقوى والعقيدة في تكوين العالم ورجل السياسة. وقد صدرتا قبيل وفاته بالألمانية سنة 1919 وللدراستين ترجمات عديدة إنجليزية وإيطالية وفرنسية ويابانية.

ولا بد من الإشارة منذ البداية إلى نقطة جوهرية وهي: **إن هدف المقارنة ليس الاقتداء بالبروتستانتية أو الربط السببي بين الزهد عموماً والرأسمالية أو الدعاية لليبرالية الاقتصادية، إنما الهدف التأكيد على أن فكراً دينياً يحقر الدنيا ويزهد فيها كان، وعن وعي وإرادة، وراء نهضة اقتصادية أدت لازدهار الاتباع ثم المجموعة الوطنية أي أن التقشف والزهد لا يتناقضان بالضرورة مع فكرة تعمير الكون والسعي للكسب والإنتاج. فأخلاقيات الزهد يمكن أن تنمي ما يحتاجه أي نظام اقتصادي: كالإخلاص والتفاني في العمل والدقة والكفاءة في الأداء وحسن التصرف في كل مجال (بما في ذلك المجال الإداري والمالي) ولعل التصوف أقدر من غيره في دعم هذه الفضائل.**

### بين الزهدين الإسلامي والبروتستانتي: التقوى والبيروفونغ

يذهب الدكتور عبد الحليم محمود إلى أن «التصوف الإسلامي لا يمت بأية صلة إلى ما يزعمون أنه تصوف مسيحي (أي) ذلك النوع الذي يطلق عليه اسم «المستيسيزم» «Mysticisme»[1] ولقد علل رأيه بجملة علل منها:

---

(1) عبد الحليم محمود، أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي مرافقة لكتاب المنقد من الضلال، ص 194.

1) أن المستيسيزم جزء من الشريعة أي أنه قسم من الظاهر.

2) أن المسيحي الذي يتخذ المستيسيزم سبيلاً في الحياة ينهج في سلوكه منهجاً سلبياً أي أنه لا طريقة يسلكها هادفاً من وراءها إلى بلوغ غاية معينة. من أجل ذلك لم يكن في المسيحية طرق صوفية، ولا يتخذ المسيحي شيخاً، وليس عنده فكرة عن السلسلة أو الإسناد.

ويحوصل الدكتور عبد الحليم محمود موقفه قائلاً: «إن اللغة العربية لا تشتمل على أية كلمة تترجم ولو تقريبياً كلمة مستيسيزم، ذلك أن الفكرة التي تعبر عنها هذه الكلمة غريبة كل الغرابة عن السنة الإسلامية»(1).

ومن غير أن نخوض في التفاصيل يمكن التأكيد على أن التصوف الإسلامي ظاهرة إسلامية أساساً وأن الزهد المسيحي ظاهرة مسيحية جوهرياً دون أن ننفي إمكانية التشابه. فالمنطلقات متقاربة والأخلاقيات تكاد تتطابق أحياناً، رغم أن الزهد المسيحي لم يأخذ شكل الطرق ولم يتعرض للمشاهدة والوجد والكشف ولم يقل بضرورة الشيخ للمريد.

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

يعتبر ماكس فيبر أن المحور الرئيسي البروتستانتي هو البيروفونغ Berufung، ويؤكد على أن ترجمته بعبارات مثل Calling أو Vocation لا تؤدي المعنى، لذا يعقد فصلاً كاملاً لتحديد هذا المفهوم الذي جعله لوثر المبدأ الرئيسي(2). ويمكن ضبط مدلولات البيروفونغ كما يلي:

1) النداء الرباني أو التكليف الإلهي إذ وردت العبارة أصلاً في التوراة في حق نبي الله إبراهيم عليه السلام بمعنى الرسالة.

2) المهمة أو الواجب عموماً سواء تعلق ذلك بالأنبياء وحدهم أو بمجمل البشر لذا نقلت اللفظة الأصلية في الترجمات الأولى للتوراة إلى الألمانية بكلمات

---

(1) مصدر سابق، ص 195.

(2) فيبر، الأخلاق البروتستانتية: مفهوم البيروفونغ عند لوثر، ص 85، 98.

مثل Arbeit أو Werk أي عمل أو شغل[1].

3) القَدَر بالمعنى الذي أصبح يستعمل اليوم خاصة في اللغات الأوروبية (ثم انتقل للعربية بفعل الترجمات) كقولنا قدر الشعب الفلاني أو قدر الشخص الفلاني.

4) مجرد الميل أو النزعة أو المواهب الفطرية المخلوقة في أشخاص بالذات.

ولقد جمع القاموس العربي الفرنسي عندما عرّب Vocation كل هذه المعاني: دعوة الرب، إرشاد رباني، نداء باطني، شعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعي أو ديني خاصة، ميل، نزعة، قدَر إنسان أو شعب[2].

ويرى مارتن لوثر أن البيروفونغ يجب أن يكون وراء كل تصرف إنساني. فهو يأكل ويشرب ويلبس وينجب ويصلي ويشتغل ويغض بصره ويحفظ لسانه لأن البيروفونغ يأمر بذلك. بل أن ماكس فيبر يؤكد أن البيروفونغ في البحث العلمي المخبري وفي الحياة السياسية. ففي دراسته عن البيروفونغ والبحث العلمي، يعترف بأن هذا النشاط أصبح قضية اختصاص ومنهجية وتمويل لكن **«لا شيء يمكن أن يتم دون البيروفونغ أي الشعور بأن ذلك يتم لغاية تحقيق رسالة ما»**[3]. وكذا الأمر في العمل السياسي، فرجل السياسة يحتاج لتكوين ودراية لكن لا بد له **«أن يشعر بأنه مدعو داخلياً للقيام بمهمة وأنه مرصود لعمل ما، وإلا كان وصولياً مغروراً يسعى لتنفيذ أغراضه»**[4].

فالمتتبع لتحليل ماكس فيبر، يدرك أن البيروفونغ كما وضحه لوثر ثم كالفن يقترب من مفاهيم إسلامية مثل:

1) الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض ثم حملها الإنسان في

---

(1) مصدر سابق، ص 87.

(2) قاموس المنهل.

(3) فيبر، البحث العلمي والبيروفونغ، ص 62، 66.

(4) فيبر، السياسة والبيروفونغ، ص 103.

النهاية.

2) الرسالة التي يعلم الله وحده أن يجعلها.

3) التكوين الخاص الذي يرصد الله من خلاله أصفياء معينين لرسالة خاصة.

4) المسؤولية التي سيحاسب عليها الجميع باعتبار كل فرد راع ومسؤول عن رعيته.

5) تقوى الله في السر والعلن وفي كل صغيرة وكبيرة. أوَ لم يعتبر الغزالي أن السماع نفسه يجب أن يكون «لله تعالى وعلى الله وفيه»؟[1]

وقد يصل التشابه بين التصوف الإسلامي والزهد المسيحي إلى حدٍّ يدعو إلى الدهشة كما هو الحال في قضية السببية. فلقد رأى أبو حامد أن الاقتران بين الأسباب ونتائجها من «تقدير الله سبحانه وتعالى».[2] لذا فالمعرفة الحقيقية لا يجب أن تتجه للظاهرة الطبيعية التي هي «جماد ولا فعل لها» بل إلى من يدبر أمرها. وبعد عدة قرون يسأل ماكس فيبر: «ما أهمية العلم وما قيمته في حياتنا الإنسانية؟ لنذكّر بالمقارنة الرائعة الواردة في أسطورة الكهف. إن الأسرى المقيدين لا يرون مصدر النور. وهدف الفيلسوف هو حقيقة العلم، وحقيقته ليست المظاهر بل الموجود الحقيقي (أو الموجود على الحقيقة)». ثم يضيف ماكس فيبر: «من في أيامنا هذه يتخذ مثل هذا الموقف لقد أصبح العلم طريقنا لمعرفة الطبيعة بعد أن كان القمل حجة على التدبير الإلهي كما يقول Swaammerdan»[3]. وكأني بهذا العالم قرأ الأمثال التي ضربها الله تعالى للناس حول الذباب والبعوض. والتصوران المختلفان لغائية المعرفة هما اللذان ميّزا ابن رشد عن الغزالي. فعندما أكّد أبو حامد على أن المهم ليس القانون بل واضع القانون، أجاب ابن رشد بأن العلم اليقيني هو «معرفة الشيء على

(1) الإحياء، ج 6، كتاب آداب السماع والوجد، ص 1155.

(2) تهافت الفلاسفة، ص 517، 522.

(3) فيبر، البيروفونغ والبحث العلمي، ص 71، 74.

ما هو عليه»[1].

يتضح إذن أن الزهد البروتستانتي ينطلق كالتصوف الإسلامي (رغم الاختلافات) من مبدأ أنه لا فاعل إلا الله وأنه الموجود على الحقيقة.

## الإنسان والدنيا: المواجهة أم القطيعة

لا يقف التشابه بين الزهدين عند حد التقوى ومراعاة الله بل إنه يتعداه إلى قضايا أخرى، من أهمها ذم الدنيا والتزهد فيها. ويحفل كتاب الإحياء بالتحذير من مظاهرها وخاصة الكتاب السادس من ربع المهلكات. وبالإمكان تلخيص موقفه من الدنيا في قوله: «الدنيا عدوة الله، وعدوةٌ لأولياء الله، وعدوةٌ لأعداء الله»[2]. ذلك أنها «استفرغت همم الخلق حتى أنستهم أنفسهم وخالقهم وموردهم، فكل ما على الأرض يصح فيه قوله تعالى ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينةً لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا﴾ (سورة الكهف). فالأرض فراش للآدميين ومهاد ومسكن ومستقر وما عليها لهم ملبس ومطعم ومشرب ومنكح»[3]. ثم يحلل أبو حامد في صفحات متوالية كيف تدفع الحاجات للاجتماع، والاجتماع لزيادة التنظيم، مما يوجد حاجات جديدة «فهذه هي أشغال الخلق وأعمالهم التي أكبوا عليها وجرهم ذلك كله إلى القوت والكسوة ولكنهم في أثناء ذلك، نسوا أنفسهم فتاهوا وضلوا فقالوا المقصود أن نعيش أياماً في الدنيا فنجتهد حتى نكسب القوت»[4]. وهكذا يبدأ الغزالي بتوضيح حقيقة الدنيا وصولاً إلى شرح مضارها ثم إلى ضرورة الزهد فيها والإقلاع عن لذاتها.

فما جوهر النظرة البروتستانتية من نفس القضايا؟ ينقل ماكس فيبر مقتطفات من كتاب القس الإنجليزي ريتشارد باكستر كنموذج من نماذج الزهد البروتستانتي إزاء الدنيا. ولقد اعتبر باكستر الذي عاصر حكم «كرومويل» المنظّر الرسمي للعديد

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، 529، 531.
(2) الإحياء، ج 9، ص 1903.
(3) مصدر سابق، ج 9، ص 1749.
(4) مصدر سابق، 1749، 1950.

من الفرق والنحل البروتستانتية، إن الثروة خطر من أعظم الأخطار لأن مغرياتها عديدة ولأنها تُوجِد رغبة ملحة ومتواصلة للبحث عن المزيد. وكل ذلك من شأنه أن يصرف المؤمن عن مملكة الرب»[1]. وأخطر ما في الثروة هي أنها تدفع للدعة وتلبية شهوات الجسد وكل ما من شأنه أن يصرف الإنسان عن القيام بما سماه القديس يوحنا «المهمة التي كلفنا الله بها». لذا لا يتردد ريتشارد باكستر في إدانة الدنيا جملةً وتفصيلاً قائلاً: «إن حياتنا قصيرة لا تدوم إلا لحظاتٍ خاطفة لذا فهي أنفس من أن نضيعها في الحياة الاجتماعية»[2]. وكما ينقل الغزالي في الإحياء حوادث وقعت للسلف الصالح يروي باكستر بإعجاب كبير ما فعله أحد الزهاد المسيحيين الذي «أدرك أنه يعيش في عالم فانٍ، فهجره دون تردد. وعندما تعلقت به زوجته وأطفاله محاولين منعه، أدخل أصابعه في أذنيه وفرّ وهو يصرخ Life, eternal life»[3].

إلا أن الزهدين يختلفان في نقطة أساسية هي التوبة ففي حين يؤكد الغزالي «أن التوبة إذا استجمعت شرائطَ مقبولةٌ لا محالة»[4] تؤكد البروتستانتية في صيغتها الأنجليكانية على مبدأ الـ Predestination. ففي بيان وستمنستر (1547) إعلان بـ «أن الفرد الذي سقط في الخطيئة يفقد الحق في التوبة أو حتى مجرد الاستعداد لها». ويضيف نفس البيان «بإرادة إلهية وكتعبير عن مجد الإله فإن بعض الناس قد هيئوا سلفاً Predestined للحياة الأبدية وغيرهم للموت الأبدي»[5]. مما جعل الشاعر الإنجليزي ميلتون يؤكد أنه «لو أدى به الأمر إلى الجحيم فإنه لن يحترم رباً كهذا»[6].

في الزهدين إذن ذم للدنيا ومظاهرها وتعلق بالآخرة، لكن كيف وظف الزهد

---

(1) فيبر، الأخلاق البروتستانتية، فصل 2، ص 206.
(2) مصدر سابق، ص 207، 208.
(3) مصدر سابق، ص 125.
(4) الإحياء، ج 11، كتاب التوبة.
(5) فيبر، الأخلاق البروتستانتية، ص 116.
(6) مصدر سابق، ص 117.

البروتستانتي مبادئه وجعلها محركاً للحياة الاقتصادية؟

## فلسفة العمل والنشاط والاقتصاد

تزامنت الحركة البروتستانتية، وهي حركة إصلاحية أساساً، مع النهضة الصناعية والتجارية العلمية إلا أنها كانت مضادةً لها من حيث المبادىء. فالبروتستانتية الأصلية كما يمثلها لوثر وكالفن وكنوكس وفويت لا ترتبط بأية علاقة مع ما سمي آنذاك بـ «النهضة» بل إنها كانت معاديةً لكل مظاهر الحياة العصرية و«التطور»[1]. وقد تشير الدراسة العابرة للأيديولوجيتين الكاثوليكية والبروتستانتية إلى أن الأولى، من الناحية النظرية، أقدر على بعث نهضة اقتصادية لكن الواقع لا يؤيد ذلك[2]. فالأقطار التي تسود فيها البروتستانتية تُعد أكثر ثراءً، أما تلك التي تضم الطائفتين فإن الثروة تتجمع أساساً في أيدي البروتستانت كما هو الحال في فرنسا وألمانيا وهولندا وغيرها[3].

فكيف وقع التحول من مبادىء تدعو لهجر الدنيا إلى ممارسة نشيطة ومنتجة دون شعور بالتناقض بين المبادىء والتطبيق؟

تعد الكالفينية من أشد الفرق البروتستانتية تطرفاً في القول بالتقدير المسبق.

لكن نظرتهم ما لبثت أن تطورت: فمن التسليم بأن الله قدّر على بعض مخلوقاته الشقاء تولّد شعور باليأس النهائي من كل خلاص كنسي، ثم إحساس غريب بنوع من الوحدة في المواجهة بين الإله المطلق التصرف وبين الإنسان. ويوضح ماكس فيبر ذلك بقوله: «رغم أن العقيدة الكالفينية لا إنسانية لدرجة تدفع للشفقة فإنها طبعت أفكار أجيال كاملة، وولدت في كل فرد (من أتباعها) إحساساً غريباً بالوحدة. وفي أهم قضية تعترض الإنسان وهي قضية الخلاص يجد المؤمن نفسه مجبراً على سلوك طريق فرضت عليه، ولن يجد فيها من يُعينُهُ، إذ لا طقوس ولا كنيسة. مما يولد يأساً وتشاؤماً كبيرين إزاء العالم.

(1) مصدر سابق، ص 43.

(2) مصدر سابق، ص 37 و38.

(3) مصدر سابق، ص 39، 43.

من أجل ذلك ينصح باكستر بالحذر حتى من الصديق وعدم الثقة بأي كائن، إذ لا ملجأ ولا مجير إلا الله»[1]. ومن هنا يوضح لوثر طريق الخلاص عندما يعد «المذنبين برحمة الله ومغفرته» لكن بشرط «العمل المتواصل من خلال نشاط مهني، فالمهنة تبقى أحسن الوسائل»[2].

وهكذا تتحول شحنة القلق الميتافيزيائي إلى محرك اقتصادي، ويصبح الإنتاج مقياساً لنية المؤمن في الخلاص[3]، وفي حين تكتفي الكاثوليكية بأعمال تكفير متفرقة يطالب البروتستانت «بحياة كاملة مليئة بالأعمال الصالحة كمنهج عام»[4].

ويبرز دور العمل في ناحية ثانية، وهو كونه يشحذ وينمي فضائل وسجايا يحتاجها الباحث عن الخلاص مثل النظام والطاعة والانضباط والسيطرة على النفس لذا تسمي الفرقة المعمدانية Baptistes المؤمنين ـ المشتغلين «الذين ولدوا مرة ثانية» أو «إخوة المسيح»[5].

وهكذا يصبح العمل الدنيوي شكلاً من أشكال مصارعة الدنيا والسيطرة على الغرائز. إنه انتصار يحققه المؤمن على الدنيا من الداخل دون انسحاب أو استقالة[6].

فهل يمكن أن نقارب بين هذا التصور وبين ما ورد في **الإحياء**؟

ذمّ أبو حامد الدنيا وأطنب في ذلك، لكنه أوضح في آخر الجزء التاسع حقيقة موقفه إذ قال: «من عرف وجه الحاجة إلى هذه الأسباب والأشغال وعرف غاية المقصود منها فلا يخوض في شغل أو حرفة وعمل إلا وهو عالم

(1) مصدر سابق، ص 121، 124.
(2) مصدر سابق، ص 134 و135.
(3) مصدر سابق، ص 139.
(4) مصدر سابق، ص 145.
(5) مصدر سابق، ص 191.
(6) مصدر سابق، ص 196.

بمقصوده، وأنّ غاية مقصوده تعهد بدنه بالقوت والكسوة حتى لا يهلك»[1]. فهو يدعو للاعتدال وما الشغل إلا واسطة دون أن يكون هدفاً في ذاته. لذا يلوم الطائفة التي ظنت أنه «لا بد أولاً من إماتة الصفات البشرية ثم أقبلوا على المجاهدة وشددوا على أنفسهم حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة وبعضهم فسد عقله وجُنّ (إلى أن يقول) وبعضهم عجز عن قمع الصفات بالكلية فظن أن ما كلفه الشرع محال، وأن الشرع تلبيس لا أصل له فوقع في الإلحاد»[2]. لذا فـ «الدنيا دار التمحل والاضطراب والتشمر والاكتساب **وليس التشمر في الدنيا مقصوراً على المعاد دون المعاش، بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليه**»[3].

ويعتبر الغزالي أن الكسب شكل من أشكال التقرب إلى الله لما نقله عن الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه «من الذنوب ذنوب لا يكفِّرها إلا الهمّ في طلب المعيشة»[4]. ثم يصنف الناس إلى ثلاثة أصناف «رجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ورجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين **والأقرب إلى الاعتدال هو الثالث الذي شغله معاشه لمعاده فهو من المقتصدين**»[5].

ويشدد الغزالي في تحريم السؤال فيستشهد بالحديث النبوي: «مسألة الناس من الفواحش ما أُحِلَّ من الفواحش غيرها» ثم يستنتج: «إن السؤال يباح لضرورة وإن القادر على الكسب وهو بطال ليس له السؤال (إذ) إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه» ـ **ويصل إلى مبدأ صوفي ـ اجتماعي اقتصادي وهو أنه «بعيد أن يجتمع الورع مع الأكل من أيدي الناس»**[6].

ثم يذكر أبو حامد حرفاً يفضل القيام بها كما فعل السلف الصالح وهي:

---

(1) الإحياء، ج 9، ص 1751.
(2) الإحياء، ج 4، ص 754.
(3) مصدر سابق، ص 755.
(4) الإحياء، ج 13، كتاب الفقر والزهد، ص 2424، 2431.
(5) الإحياء، ج 5، ص 797.
(6) الإحياء، ج 5، ص 787.

«الخرز والتجارة والحمل والخياطة والحذو والقصارة وعمل الخفاف وعمل الحديد وعمل المغازل ومعالجة صيد البر والبحر والوراقة»[1].

وكما أن العمل واجب وضرورة، فإن الإحسان فيه مأمور فيه بدليل قوله عزّ وجلّ ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[2]. ويغطي هذا الإحسان كل نشاط حيث وقع النهي عن الغش والاحتكار وغيرهما. ولذلك أيضاً يؤكد أبو حامد أن تغيير منكرات الأسواق (كالكذب في المرابحة وإخفاء العيب) من مهام المحتسب[3].

وبما أن العمل طاعة والإحسان فيه واجب ومسؤولية، فإن المداومة عليه من شأنها رياضة النفس وكسر الشهوات ولا يخفى أن مجاهدة النفس والسيطرة عليها من مبادىء التربية الصوفية الناجحة. لذا فإن التوجيه الصوفي السليم ليس في الهروب من الدنيا أو إيثار العزلة، كما أنه ليس في المعايشة السلبية أو في الطاعات المتفرقة بين الحين والآخر، بل إنه ينجب إنساناً آخر يصفه أبو حامد بأنه «يحب لقاء الله تعالى فيحب الموت ولا يكرهه إلا من حيث ينتظر زيادة استكمال في المعرفة. فكلما كثرت المعرفة بالله كثر النعيم في الآخرة، كما أنه كلما كثر البذر وحسُنَ كثُر الزرع وحسُن، ولا يمكن تحصيل هذا البذر إلا في الدنيا ولهذا قال رسول الله ﷺ: أفضل السعادات طول العمر في طاعة الله»[4].

## الجماعة الصالحة والفرد الكفء

بعد أن انتهت الفرق البروتستانتية إلى فلسفة خاصة حول العمل تطورت القضية إلى أبعد من ذلك أن العمل الأجدى لا يتم إلا في جماعة منظمة وبتأثيرها وتوجيهها. والكفاءة ليست إرثاً فيزيولوجياً بل إنها ثمرة انضباط وتكوين مستمرين وتوجيه حازم من الجماعة. ومن هنا برزت حيوية التماسك العضوي بين أفراد المجموعة. ويوضح ماكس فيبر العلاقة بين الجماعة

(1) مصدر سابق، ج 4، باب 4.
(2) سورة النحل / الآية 90.
(3) مصدر سابق، ج 7، الباب 3، ص 1242.
(4) الإحياء، ج 14، ص 2605.

وتكوين الأفراد الأكفاء من خلال دراسته لفرقة التقاة، فيقول: «إن أهمية التنظيم الأخوي كبيرة جداً خاصة في التكوين من خلال الممارسة العملية للحياة، وبما أن التقاة يظهرون نفوراً حاداً من النظريات الفلسفية ويعتبرونها مضرة بالعقيدة، فإن الدعوة والتكوين يتمان من خلال الخبرة والتجربة»[1]. وتعتبر الفرقة المعمدانية أن التوجيه الأخلاقي وممارسة العمل المخلص لا يحصلان إلا وسط مجموعة «تشبه إلى حد بعيد الجماعة المسيحية الأولى التي أسسها المسيح»[2].

لكن دور المجموعة لا ينحصر في ضمان حصانة الفرد بل يتعداه إلى ما هو دنيوي بحت إذ تضطلع الجماعة بمهام أخرى منها:

ـ التعليم والتكوين ـ فعلى المستوى الهيكلي ـ التنظيمي تمتلك كل فرقة مدارسها وكلياتها ومؤسساتها التربوية فلقد تأسست أول جامعة أميركية (هارفرد سنة 1636) بمجهود فرقة الأطهار Puritains أما جامعة برنستون (وهي سادس جامعة تؤسس في أميركا سنة 1746) فإنها بعثت بدفع من طائفة البريسبيتيريين[3].

ـ التثقيف والتأطير ـ فعلى مستوى المنظمات الشبابية والخيرية تنشط الفرق البروتستانتية محققةً بذلك هدفين هما عدم تدخل «الأجانب» في تكوين أفراد المجموعة وتمكين شباب الطائفة من ممارسة نشاط ثقافي «ملتزم وموجَّه»[4].

ـ التمويل والدعم المادي إذ تمتلك الفرق مصارف وجمعيات تعاونية لدعم أفرادها في تجارتهم وفلاحتهم واستصلاح أراضيهم.

وتولي الحركات البروتستانتية اهتماماً كبيراً بالكفاءة المهنية. ولقد زار ماكس فيبر هذه الفرق في الولايات المتحدة ودرسها عن كثب وانتهى إلى نتيجةٍ مفادها أن «الانضباط داخل الفرق البروتستانتية أكثر صرامةً مما هو عليه داخل أية كنيسة

---

(1) ماكس فيبر، الفرق البروتستانتية، ص 176 و179.

(2) مصدر سابق، ص 191، 195.

(3) بودال ونيكولاون، الجامعات الأميركية، ص 2 و3.

(4) فيبر، الفرق البروتستانتية والعقلية الرأسمالية.

أخرى. وبما أن أمر التكوين موكول للأتكيين (من غير الرهبان)، فإن مقياس اختيارهم يبقى (بعد الالتزام والأخلاق) الكفاءة والحزم والانضباط»[1]. وتتجلى هذه الكفاءة والنجاعة النادرة بل المذهلة في أشخاص نذروا حياتهم للبيروفونغ في مجالات التدريس الجامعي أو الصحة أو البحث العلمي أو تسيير البنوك والضيعات التعاونية. ويلخص فيبر مبادىء الفرق البروتستانتية الأميركية في هذا المجال في نقاط ثلاث:

- يشرف غير الرهبان في أغلب الأحيان على أكثر نواحي الجهاز التنظيمي.

- يجب على كل فرد قبل مباشرة أي عمل إثبات الكفاءة الشخصية.

- تسهر المجموعة على تنمية بعض الصفات والمواهب بعد انتقاء الأفراد الذين تتوفر فيهم أكثر من غيرهم.

وتبقى النقطة الثالثة هي الأهم[2].

فما هي أهمية الجماعة والحياة الجماعية عند أبي حامد؟

بعد التأكيد على ضرورة الشيخ يذكر الغزالي الولد المحب بأن «التصوف خصلتان **الاستقامة والسكون** فمن استقام وأحسن خلقه بالناس وعاملهم بالحلم فهو صوفي»[3]، وعندما يخصص أبو حامد كتاباً للعزلة ويوضح فوائدها وغوائلها ينتهي إلى موقف معتدل إذ يقول: «إذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت أن الحكم عليها مطلقاً بالتفضيل نفياً أو إثباتاً خطأ»[4]. والواقع أنه أحصى ست فوائد للعزلة وسبع آفات لها. إلا أن المتأمل للفوائد يحصرها في اثنتين:

(1) مصدر سابق، ص 260/ 287.
(2) مصدر سابق، ص 239.
(3) أيها الولد المحب، ص 67.
(4) الإحياء، ج 6، ص 1074.

- التفرغ للعبادة والفكر (الفائدة الأولى).

- الابتعاد عن شرور الدنيا: كالمعاصي (الفائدة الثانية) الفتن والخصومات (الفائدة الثالثة) الخلاص من أذى الناس (الفائدة الرابعة) الطمع (الفائدة الخامسة) الثقلاء والحمقى (الفائدة السادسة).

أما آفات العزلة فإنها عديدة إذ لا تمكّن الحياة المنفردة من تحقيق المنافع وأداء الطاعات فالتعليم والتعلم والتأديب والتأدب والمخالطة والتواضع والنفع والانتفاع والاستئناس والإيناس ونيل الثواب، أمور لا تتم إلا بالاجتماع وخلاله وهكذا ترجح كفة الجماعة[1].

لكنّ الغزالي لا ينظر للاجتماع على أساس أنه مجرد معايشة بل إنه يؤكد على صفات الالتحام والتماسك العضوي التي نفتقدها في كثير من مجتمعاتنا المسلمة ونضبط الآخرين عليها. من ذلك اختيار الصديق العاقل إذ «العقل هو رأس المال وهو الأصل فلا خير في صحبة الأحمق ولذلك قيل مقاطعة الأحمق قربان إلى الله»[2]. ومن ذلك أيضاً «حقوق الصحبة كالتعاون على الدنيا والحق في المال والإعانة بالنفس في قضاء الحاجات قبل السؤال والإحسان في ذلك والزيادة في الإيثار»[3].

فنحن نرى أن الجماعة الضرورية ليست جماعةً بالمفهوم الديني الأخلاقي بل إنها وحدة منظمة من أجل التكافل والتعاون يضبطها العقل قبل العاطفة.

والواقع أن دور العقل في السلوك عند الغزالي يبدو مغبوناً عند البعض، إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة. إذ يضطلع العقل بدور كبير في التكوين الصوفي ومن ثم في بناء الجماعة المثلى كما يتصورها أبو حامد. ففي التوبة مثلاً يقوم العقل بدور الموجه والمحرك يقول الغزالي: «إذا كانت الشهوات تكمل في الصبا

(1) الإحياء، ج 6، ص 1063.

(2) مصدر سابق، ج 5، ص 948.

(3) مصدر سابق، ج 5، حقوق الأخوة والصحبة، ص 952، 956.

والشباب قبل كمال العقل فقد سبق جند الشيطان.. ثم يلوح العقل الذي هو حزب الله وجنده.. وإذا كمل العقل وقوي كان أول شغله قمع جنود الشيطان ولا معنى للتوبة إلا هذا»[1].

وعندما ركز الغزالي على العلوم واهتم بتلك التي تعتبر فرض كفاية، فإنه جعل من العلم قضية جدية يجب البحث فيها عن المستوى الأرفع «فالمشتغل بالتعليم تقلد أمراً عظيماً وخطراً جسيماً»[2]. وعندما يربط الغزالي بين التعليم وما ينتظم به أمر الدنيا من الأعمال والصناعات والحرف فإنه يؤكد على ضرورة الكمال فيها عامة والسياسة منها بشكل خاص[3]. **فهو يحرص على الكفاءة والجدية والإتقان في «سائر الصناعات والعلوم» وفي السياسة بشكل خاص**. ونلمس نفس المطلب في كتاب التبر المسبوك حيث يذكر حديثاً نبوياً يقول: الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم ثم يضيف: «في التواريخ أن المجوس ملكوا العالم أربعة آلاف سنة وأعلم أن أولئك الملوك القدامى كانت همتهم واجتهادهم في عمارة ولاياتهم.. (و) وما كانوا يوافقون أحداً على الظلم والجور»[4]. وهذه الحكمة والكفاءة السياسية هي التي جعلت الرسول عليه الصلاة والسلام يقول مفتخراً بأيام كسرى: «ولدتُ في زمن الملك العادل كسرى أنو شروان»[5].

فعلى كل ولد محب القياس على ذلك والسعي نحو الأفضل في السياسة وسائر الصناعات وعدم «القناعة» بالحد الأدنى.

## الزهد والثروة والمال

عرّف سمنون المحب الصوفي بأنه لا يملك ولا يملك، ولما سئل أبو حمزة

(1) مصدر سابق، ج 11، كتاب التوبة، ص 2082.
(2) الإحياء، ج 1، الباب الأول فضيلة التعلم.
(3) الإحياء، ج 1، ص 22 و23.
(4) التبر المسبوك، الباب الأول، ص 44، 47.
(5) مصدر سابق، ص 46.

البغدادي عن الصوفي الصادق أجاب بأن علامته «أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد العزة ويخفى بعد الشهرة»[1]. ويبدو أنّ تعريفاً كهذا للتصوف لا يترك مجالاً للحديث عن علاقة ما بين الزهد والاقتصاد اللهم اقتصاد الشظف والكفاف. إذ لا يلتقي الصوفي بالمال وهو عصب الحياة الاقتصادية ووقودها.

فما هو موقف الزهاد البروتستانت من الثروة والمال؟ وكيف عالج الغزالي هذه القضية نظرياً يعتبر ريتشارد باكستر «إن الثروة تمثل خطراً كبيراً (على المؤمن) وأن إغراءها دائم الأثر وأن السعي للحصول عليها تصرف غير حكيم.. وهي على كل حال مصدر شبهة من الناحية الأخلاقية»[2]. ويمكننا أن نستخرج من كتابات فرقة الأطهار نماذج كثيرة وأمثلة عديدة عن اللعنات التي تلاحق الباحثين عن الثروة وكل الخيرات المادية وتدين هذه الفرقة التعلق الغريزي بالمتع تمشياً مع تعاليم العهد القديم الذي يعتبر الجري وراء الثروة من أجل ذاتها قمة التصرف المدان[3]، إلا أن الباب يبقى مفتوحاً أمام إمكانية كسب المال إذا توفرت شروطٌ ثلاثة:

- إذا كان ثمرة كسب حلال.
- إذا وقع استهلاك شيء منه وباعتدال (ملبس، مسكن، مأكل...).
- إذا وظف الباقي في مجالات النفع العام للمجموعة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبهذا الشكل لا يكون المال مصدر شقاء بل يتحول إلى دليل على نجاح المؤمن وبرهان عن رضا الله عنه. ويوضح ماكس فيبر ذلك من خلال حديثه عن الفرقة الميثودية فيقول: «إنها كانت تشعر بأنها تحظى بمباركة الرب ورعايته طالما ظل سلوك أفرادها مثالياً، وطالما كان تجميعها للثروة لا يصدم.. وطالما كانت هذه الثروة توظف بشكل عادل يرضي الإله»[4]. من أجل هذا لا يميز باكستر بين

(1) الرسالة القشيرية، ص 127.

(2) فيبر، الأخلاق البروتستانتية، ص 205 و206.

(3) مصدر سابق، ص 236.

(4) مصدر سابق، ص 243 و244.

مصلحة جامع الثروة وبين ما يأمر به الرب[1]. ولا يختلف الأمر بالنسبة لباقي الفرق. فالكالفينية والمعمدانية تعتبر أن الثروة سلاح تحمي به أفرادها من الرذائل وتقوي به نفسها وتصونها. وبما أن كل فرقة بروتستانتية تعتبر نفسها الشعب المختار كان من الطبيعي أن تكون الأقوى.

فإذا كانت الثروة سلاحاً، فإن اكتنازها جنون. فإلى جانب ما يترتب عن ذلك من انحراف خلقي (البخل، والغرور، والتكبر، وحب المتعة. . .) يقبع عدد من المؤمنين في الحاجة والعوز. ومن هنا كان الادخار المصرفي وتوظيف المال في المشاريع المنتجة من الأمور الطبيعية.

وكان ماكس فيبر قد انطلق في دراساته من ملاحظتين أساسيتين:

- أن أموال البروتستانت الموظفة في العمل الاقتصادي في منطقة باد Baden الألمانية تبلغ في قيمتها ضعف أموال الكاثوليك الموظفة في نفس المقاطعة.

- أن أكثر أفراد الجهاز التربوي والعلمي ينتمون للفرق البروتستانتية وذلك لاهتمام أفرادها بتعليم أطفالهم أكثر من عناية الكاثوليك[2].

وهكذا أنتجت التربية الزاهدة عند الفرق البروتستانتية نهضةً اقتصاديةً لدى أتباعها أول الأمر، ثم في باقي المجموعة الوطنية بعد ذلك مع ما يصاحب ذلك بالضرورة من مزايا: انتشار التعليم، ارتفاع مستوى البحث العلمي، الجدية في العمل، الدقة والانضباط، النجاعة والكفاءة.

ولو عدنا إلى الغزالي وحاولنا استقصاء مواقفه حول المال ووسائل الحياة لضاق بنا المجال لذا نكتفي بما أورده في **الإحياء** عندما قال: «إعلم أن الناس قد اختلفوا في تفضيل الغني الشاكر على الفقير الصابر. ولكننا في هذا الكتاب ندل على أن الفقر أفضل وأعلى من الغنى على الجملة من غير التفات إلى تفصيل

(1) مصدر سابق، ص 244.

(2) مصدر سابق، ص 32.

الأحوال»[1].

إلا أن الغزالي وفي مواضع أخرى يرى للمال فوائد لا تنكر. من ذلك ما ذكره في كتاب الشكر وضرورته «الاعتبار هو إدراك حكمة الله تعالى في كل موجود خلقه. ومن نعم الله تعالى الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته. ثم يضيف فائدة أخرى تذكرنا بموقف الفرق البروتستانتية إذ يقول: «وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمرو خاصة، وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس وعلامة معرفة للمقادير مقومة للمراتب. وكل من اتخذ الدراهم والدنانير آنية من الذهب فقد كفر بالنعمة، وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم»[2]. ثم يمضي أبو حامد موضحاً حقيقة النعمة وأقسامها حتى يتطرق إلى المال فيقول: «فإن قلت: فما وجه الحاجة لطريق الآخرة إلى النعم الخارجة من المال (أجبت) الفقير في طلب العلم والكمال وليس له كفاية كساعٍ إلى الهيجا بغير سلاح. ولذلك قال ﷺ: نعم المال الصالح للرجل الصالح»[3].

وهكذا يتضح إذن أن المال ليس غايةً في ذاته كما أنه ليس شراً مطلقاً، ويصبح بذلك الإنفاق بديهياً، كما يعني الكنز تعطيلاً لوظائف المال.

وتفيد نظرة الغزالي للمال فهماً عميقاً لأهميته حتى أنه أفرد فصلاً هاماً للمال الحرام. ففي بيان كيفية خروج التائب عن المظالم المالية ثم في مصارف المال الحرام يقول أبو حامد: «فإن لم يكن للمال الحرام مالك معين ينبغي أن يتصدق به» وإن كان أصل المال الحرام من الفيء «يصرف إلى القناطر والمساجد والرباطات وأمثال هذه الأمور ليكون عاماً للمسلمين (وإذا وقع اليأس من مالكه) يكون مردداً

(1) الإحياء، ج 10، ص 1810.

(2) مصدر سابق، ج 12، ص 2213، 2221.

(3) مصدر سابق، ج 12، ص 2241.

بين أن يضيع وبين أن يصرف إلى خير وبالضرورة يعلم أن صرفه إلى خير أولى من إلقائه في البحر. فإذا رميناه في البحر فقد فوتنا على أنفسنا وعلى المالك ولم تحصل منه فائدة وإذا رميناه في يد فقير يدعو لمالكه حصل للمالك بركة دعائه. وحصل للفقير سد حاجته. وحصول الأجر للمالك بغير اختياره في التصدق لا ينبغي أن ينكر»[1].

## مقارنة ما كان بما كان يمكن أن يكون

لسائل أن يسأل: إن كان الزهد والتصوف الإسلاميان كما حاولنا استكشاف ملامحهما يدعوان للعمل والحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية الجدية ولا يعاديان المال في ذاته، فلِمَ بقي نظرياً في حين طُوّر زهد البروتستانت ووُظّف؟! وللإجابة عن هذه الأسئلة نذكّر بالنقاط التالية:

**أولاً**: غير صحيح أن التصوف الإسلامي عموماً بقي نظرياً بحتاً بما أنه أنتج تطبيقاً وسلوكاً. ولقد نبّه الغزالي باستمرار وحذّر من علم لا يتبعه تطبيق كما أكد كما أسلفنا على أنه لا عبادة مع إهمال أمور المعاش. وعلى كلٍّ فإن الانحرافات لا تظهر إلا خلال الممارسات ومعايشة الناس. وكما ظهرت طرق صوفية أيدت الجيوش الفرنسية وساعدت على بسط نفوذ الاستعمار في الجزائر وتونس كانت طرق أخرى تشكل العمود الفقري للمقاومة ضد الغزو الأجنبي إدارياً وعسكرياً واقتصادياً واجتماعياً[2].

**ثانياً**: أدان الدكتور زكي مبارك (وغيره) صمت الإمام الغزالي العجيب إزاء الحروب الصليبية وسقوط القدس فقال: «بينما كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره في إعداد الخطب وتحبير الرسائل يحث أوروبا على امتلاك أقطار المسلمين كان الغزالي حجة الإسلام غارقاً في خلوته»[3]. والواقع أن صمت الغزالي الذي حيّر العديد من الدارسين ليس دليل إهمال أو تجاهل لمشاكل

(1) الإحياء، ج 5، ص 876، 878.

(2) لويس رين، المرابطون والإخوان، الخاتمة.

(3) زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، ص 17.

المسلمين فلقد عرف الغرب الإسلامي (الأندلس) حروباً لا تقل عنفاً رفع فيها الصليب لـ «استرداد أسبانيا» ونحن لا نجد في كتابات ابن رشد (الذي لم يكن زاهداً ولا صوفياً) أثراً لها بل إن ابن رشد كان غارقاً (على حد تعبير زكي مبارك) في تلخيص كتب أرسطو وفي الرد على الغزالي. وعلى كل فإن صمت هذا لا يبرر صمت ذاك كما لا يعني تجاهل الرجلين للحروب الصليبية. ويمكن فهم هذا الموقف وأشباهه على ضوء عقلية «المثقفين» آنذاك التي يفسرها علي أومليل قائلاً: «ألحقت ببلاد المسلمين هزيمتان أمام قوى أوروبية انتهت باحتلال مناطق من العالم الإسلامي. الأولى في مواجهة الحملات الصليبية والثانية أمام القوى الإيبيرية. وفي كلتا الحالتين وقعت ردود فعل إصلاحية ولكننا إذا رجعنا إلى الكتابات التي نتجت عن هاتين الهزيمتين لن نجد عند أصحابها وعياً بالتأخر تجاه الأجنبي الغالب.. والشاهد على ذلك إصلاح الغزالي فقد أراد أن يكون مصلح عصره ووضع مشروعاً لذلك ضمّنه خاصة كتابه **إحياء علوم الدين** وقد وضعه أثناء الحملة الصليبية الأولى التي انتهت باحتلال أراض إسلامية بما فيها القدس. ومع ذلك بقي يحمل على القوى الداخلية (ف) الإصلاح عند الغزالي متصور حسب المنطق المعهود للإصلاح أي إرجاع الحافز إلى خلل حلَّ بالأمة، وتفسير هذا الخلل بالخلاف أي افتراق المسلمين فرق متصارعة والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة وطريق هذا كله يتمثل في نبذ التقليد والعودة إلى إسلام الأصل»[1].

**ثالثاً**: لم يبدع الزهد المسيحي النهضة الاقتصادية والعلمية، لكنه واكبها واستفاد منها[2] في حين زامنت كتابات الغزالي عصر انحطاط. من ذلك أن **الإحياء** مثلاً أثار انفعالات حب أو كراهية أكثر مما أثار نقداً ودراسة. وحسبنا هذه الحادثة لتصوير الجو العام الذي واكب كتاب **الإحياء** في المغرب، وهو الجو الذي ما كان ليساعد على تحول النظرية إلى ممارسة. يروي صاحب الاستقصا: «لما أفتى فقهاء المغرب بإحراق كتب الشيخ أبو حامد الغزالي

---

(1) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 20 ـ 21.

(2) فيبر، الأخلاق البروتستانتية المقدمة، ص 11، 23.

رضي الله عنه أمر أمير المسلمين علي بن يوسف (ابن تاشفين المتوفى سنة 537هـ) بحرقها انتصر أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي (المتوفى سنة 513هـ) لأبي حامد رحمه الله وكتَب إلى أمير المسلمين في ذلك.. وحدث أبو يعقوب التادلي المعروف بابن الزيات عن أبي الحسن بن حرزهم قال لما وصل إلى الناس كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف بالتحريج على كتاب الإحياء وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن كتاب الإحياء ليس عندهم ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان فأفتاني بأنها لا تلزم. وكانت إلى جنبه أسفار فقال لي هذه الأسفار من كتاب الإحياء وددت أني لن أنظر في عمري سواها. وكان أبو الفضل قد استنسخ الإحياء في ثلاثين جزءًا فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءًا»[1]. وهكذا التقت عقلية التبرك بالإحياء بالحظر السياسي لقمع كل عملية تطوير وربما لإجهاضها.

ولقد كان ابن خلدون يدرك أن علم العمران الذي وضع قواعده «مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة(وأنه) لم يقف على الكلام في منحاه أحد من الخليقة»[2] لذلك عبر في نهاية المقدمة عن أمله في أن يأتي «بعده من يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص عن مسائله على أكثر مما كتبنا إلى أن يكمل، والله يعلم وأنتم لا تعلمون»[3]. ولكن كما وقعت كتب الغزالي بين أيدي الشراح تحولت مقدمة ابن خلدون إلى مصدر من مصادر المطالعة والاعتبار ولم يظهر من يغوص عن مسائلها أكثر مما فعل المؤلف.

رابعاً: يمكن أن نفسر حركية وفعالية الزهد المسيحي البروتستانتي بأنه كان أيديولوجيا أقليات تتحصن وتتسلح للبقاء والاستمرار وسط أغلبية ترفضها بحيث كان الانتقال من النظري إلى التطبيقي نوعاً من إثبات الذات إزاء الآخرين[4].

---

(1) السلاوي، الاستقصا، ج 1، ص 129.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 62.

(3) مصدر سابق، ص 1132.

(4) أنظر تحليل ماكس فيبر لعقلية الفرق البروتستانتية في الولايات المتحدة.

وبمقابل ذلك كان الزهد والتصوف الإسلاميان أيديولوجيا الأغلبية. فبعد المعارضات والاضطهادات التي واجهها الصوفية تصدر التصوف في أغلب المناطق الإسلامية الساحة الفكرية.

لقد حاولت هذه الدراسة المقارنة بين نظرية طبقت فعلاً (الزهد المسيحي) وبين ملامح نظرية لم تطبق (التصوف كما فهمه الإمام الغزالي) أي أنها مقارنة بين ما كان وما كان يمكن أن يكون. ولقد انتهت تجربة الزهد البروتستانتي بعد أربعة قرون بتغلب حب الدنيا على المبادىء الأصلية فزال الورع من قلوب البروتستانت حسب تأكيد ماكس فيبر نفسه[1]، وأصبح التقاة ـ الأثرياء مجرد مليونيرات يترددون على الكنيسة بين الحين والآخر. فهل في ذلك ما يحول بين التصوف الإسلامي وخوض تجربة التوجيه الأخلاقي في المجال الاقتصادي؟ سؤال ملقى على مسلمي اليوم وممارستهم وحدها كفيلة بالإجابة.

مركز تحقيقات كامپیوتری علوم اسلامی

(1) فيبر، الأخلاق البروتستانتية، ص 250 ـ 251.

# المراجع

الغزالي، إحياء علوم القرآن، دار الشعب، القاهرة، د.ت.

الغزالي، التبر المسبوك، في نصيحة الملوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968.

الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ.

الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، 1969.

الغزالي، أيها الولد المحب، دار الراية، تونس، د.ت.

ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت، 1969.

ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1996.

القشيري، الرسالة القشيرية، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1940.

بدوي، مؤلفات الغزالي، دار النهضة، القاهرة، 1964.

زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1925.

علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985.

شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1352هـ.

أحمد بن خالد السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المطبعة البهية، القاهرة، 1312هـ.

- MAX WEBER
  * L'Ethique protestante et l'ésprit capitaliste
    1) l'ethique protestante et l'esprit capitaliste.
    2) les sectes protestantes et l'esprit capitaliste, edition plon, paris, 1964.
  * Le Savant et le Politique
    1) le metier et la vocation de savant (Wissenschaft als Beruf).
    2) le metier et la vocation de l'homme politique (Politik als Beruf).
- J. Bodelle et G. Nicolaon
  Les universités americaines dynamisme et traditions. N. Horizons, Paris 1985.
- LOUIS RINN
  Marabouts et Khouan (étude sur l'Islam en Algérie). Alger 1884.

# قطاع الاقتصاديّات داخل العقل العمليّ في الفلسفة الإسلامية

علي زيعور

## 1 ـ مجالات الفكر الاقتصادي داخل الفلسفة العملية العربية الإسلامية:

من المَظانّ الكبرى للفكر الاقتصادي، ومن ثم لقطاعات العقلِ العملي الأخرى، نذكر الشروح التي وضعها فلاسفتنا على كتاب «**الخطابة**» لأرسطو[1]. فالقراءة العربية المُعاصِرة تجعل تلك الشروح خطاباً عربياً، أي منتوجاً معرفياً ينتمي إلى فضاء الفلسفة العربية الإسلامية. والحالُ هذا، فإنّ شَرْح الفارابي[2] على «**خطابة**» أرسطو، ولأنه ما يزال مفقوداً، يُحال ثم يُقرأ في شرح ابن سينا[3]. فهذا الشرحِ الأخير نَعدّه اليوم المنطلَق للفكر الإسلامي في ذلك المجال بعامةٍ، وحاملاً لمقولاتٍ سيناويةٍ في ذلك المجال عينه ـ بخاصّة. يليه أهميةً ليس «**كتاب الخطابة**» العائد إلى ابن باجه[4]، وإنّما ذلك العمل العائدُ إلى ابن رشد[5].

(1) را: أرسطو، الخطابة (الترجمة العربية القديمة، تحقيق ع. بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1959)، ص ص 20 ـ 22.

(2) ليس المقصود هنا نشرة لانْغادْ (LANGHADE) التي لا تَفي. لا نجد المقصود نفسه في: المنطق عند الفارابي، نشرة رفيق العجم، 3 ج، بيروت، دار المشرق، 1985 ـ 1986.

(3) را: ابن سينا، الخطابة (القاهرة، نشر وزارة المعارف، 1954)، ص ص 58 ـ 64.

(4) لم يَرَ النور، بعدُ، شرح ابن باجه على «خطابة» أرسطو.

(5) را: ابن رشد، تلخيص الخطابة (تحقيق ع. بدوي، الكويت وبيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، د.ت)، ص ص 35 ـ 39.

## 2 ـ المعايير الاقتصادية داخل نِماطة المُدن أو أنواعِ السياسات:

لا يظهر المعيار الاقتصادي فاعلاً في تعيين المُدُن الفاضلة بحسب الأيديولوجيا العربية الإسلامية. فالمقياس هنا هو بلا ريب معرفي واعتقادي، رمزي وإيماني؛ يَبرز ذلك ناصعاً عند الفارابي، في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، أو عند ابن سينا (الإلهيات، ج 2، 453)، إلخ[1]. إلاّ أنّ ذلك التشديد على الأيديولوجي وآراء أهل المدينة [آرائِيّتهم] يترك المجال أمام المال كي يكون هذا الأخير معياراً في بعض أنواع المُدُن الفاسقة (الخسيسة، غير الكاملة أو غير الفاضلة). ففي **«الخطابة»**[2]، وقبل ذلك في **«كتاب المجموع أو الحكمة العَروضية...»**[3]، عند ابن سينا، وكما في «الخطابة» عند ابن رشد[4]، تكون «السياسات بالجُملة أربع..؛ وهذه السياسات كلُّها المقصودُ بالسُّنن الموضوعةِ فيها إنّما هو المدينَةُ والكلّ، لا الشخص»[5]. يَسترعي الانتباهَ المحلِّل أنّ السياسة الإجماعية، داخل السياسات الأربع والتي تَتَشعّب إلى ستة (ابن سينا، الخطابة، ص 62)، هي «التي يتساوى فيها أهلها، فاضِلُهم ودَنيّهم، في استحقاق العقوباتِ والكرامات والرياسات»[6]. يُفرض علينا التساؤلُ الاستيضاحي: أين الاقتصادي في جُمْلة (تعريف) كتاب «المجموع» هذه التي مفادها «أنّ أهل المدينة الإجماعية متَساوون في العقوبات والكرامات والرياسات»؟ نجد الجواب في «الخطابة» حيث يقول ابن سينا (وكان قد تَقدَّم في العُمُرِ الثقافي والإنتاجي): «وهي [السياسة الإجماعية، الجَماعية، الديمُقراطية] أن يكون أهل المدينة شرعاً سواء فيما لهم...،

---

(1) يلاحَظ أنّ الاهتمام العنواني يَنصبّ على **«الآراء»** عند الفارابي، ويَرِد ذلك الاهتمام عينهُ في كتابِ عن **«الإلٰهيات»** عند ابن سينا.

(2) ابن سينا، الخطابة، ص‌ص 62 ـ 64.

(3) ابن سينا، كتاب المجموع...، ص‌ص 37 ـ 42.

(4) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص‌ص 68 ـ 71.

(5) ابن رشد، م.ع، ص 68؛ قا: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 62.

(6) ابن سينا، كتاب المجموع، ص 37. واسمُها في هذا الكتاب: الديمقراطية (ص 37).

وعليهم من الأُروش والجنايات»[1].

ولا شك في أنّ الاقتصادي أبرز أيضاً في تعيين خصائص السياسة (أو المدينة) البلوطوقراطية[2]، والأوليغارشية[3] والتيموقراطية[4]؛ وثمةَ المونارْكية [وحدانية الرّياسة، مَلَكيّة، طغيان]*.

## 3 ـ رافد نابع من النظر في الأخلاق، ترابطُ الأخلاقيات والسياساتِ والاقتصاديات في العقل العملي:

ويُقرأ فكرنا الاقتصادي أيضاً في التعاليق التي وضعها فلاسفتنا على «كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخُس**» لأرسطو[5]. هنا تُجابهنا مشكلةُ نقلِ ذلك الكتاب إلى العربية؛ ثم مشكلةُ فقدانِ المخطوطاتِ العربية، ومنها الكثير ممّا هو يَؤوب

---

(1) ابن سينا، الخطابة، ص 62.

(2) من الكلمة اليونانية «بلوطوس» التي تعني «ثروة»، والكلمة «قراطوس»، أي: حُكْم، سياسة.

(3) قا: المعنى المعاصر للأوليغارشية المالية. وهي خساسة الرياسة، بحسب الترجمة العربية القديمة، وتقسم إلى: رياسة التغلب ورياسة القِلّة (oligoi = قليل العدد).

(4) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص‌ص 68 ـ 70.

* عن المونارْكية، را: ابن سينا، المجموع، 39؛ الخطابة، 62 ثم 63 (هنا أخطأ المترجِم؛ ويضطرب ابن سينا)؛ ابن رشد، الخطابة، 69. والمونارْكية فقط في نوعها الثاني هي سياسة ناقصة. أما من حيث هي مَلَكية فهي فاضلة (والمِحكّ الاقتصادي، هنا أيضاً، ملحوظ). يقال الأمر عينه عن: الأَسْطوقراطية أي الرياسة الفاضلة الحكيمة، في: المجموع، 39 ـ 40؛ وسياسة الأخيار، في: الخطابة، 63؛ را: ابن رشد، الخطابة، 69، وهنا يَستشهد ابن رشد بالفارابي مما يدلّ ـ مرة أخرى ـ على أهمية شرح الفارابي (المفقود، كما ذكرنا) على «خطابة» أرسطو عند ابن رشد وبعامة ولا سيما عند الشارح اللاتيني فيما بعد را: نشرة الترجمة اللاتينية لشرح الفارابي على «خطابة» أرسطو، أعدَّها وترجَمها غْرِنْياشي (Grignashi) (را: لائحة المصادر، أدناه).

(5) را: أرسطو، الأخلاق إلى نيوماخُس، ترجمة إسحٰق بن حنين، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

إلى الفلسفة. . .[1]. وقد يكون شديد التعبير إلماحُنا الحاضر إلى «**تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس**» الذي وضعه ابن رشد في سنة 572/ 1176[2]. في جميع الأحوال، ربما يكون نافعاً التنبّه إلى أنّ الاقتصادي العام أو السياسي الاقتصادي يشكّل محرِّكاً أساسياً داخل كُتب الأخلاق. وذاك معروف مبذول؛ فمن اليسير إدراكُ ترابطِ الاقتصادي والأخلاقي والسياسي داخل الكتاب الواحد، وعند المفكِّر الواحد، وفي الظاهرة الواحدة (را: أدناه، الاعتقادي والاقتصادي).

**4 ـ الشروحات على «الجمهورية» لأفلاطون:**

يبرز هنا عمل ابن رشدِ الشَّرْحي على كتاب «**السياسة**» [«**الجمهورية**»] لأفلاطون. وذلك التلخيص، «**جوامع سياسة أفلاطون**»، ما يزال مفقوداً في نصّه العربي الأصلي؛ وما يزال موجوداً في ترجمةٍ لاتينيةٍ منشورة ومتوفّرة[3]. أمّا النّصّ الذي يُتداوَل فهو مُترجَم من العِبرانية إلى الإنكليزية[4]، بقلم روزِنْتال[5]؛ وهو أيضاً مَعْلَم بارزٌ في الفضاء الثقافي الإسلامي المسيحي الوثني، في دار الفلسفة العربية اللاتينية اليونانية، في النّص المشترك للفكر «الوسيطي»[6].

ولم أَحْظَ، في تَعقّب المحفِّزات الأفلاطونيةِ داخل الخطاب الفلسفي الاقتصادي الإسلامي، بأثرٍ قليلٍ أو كثير لجوامع كتب أفلاطون. أذكرُ منها: «تلخيص نواميس أفلاطون»[7]، ونصوصاً متفرِّقة مستقاةً من «النواميس»[8]،

(1) را: بدوي، مقدمة بدوي على «الأخلاق إلى نيقوماخُس»، م.ع، ص ص 3 ـ 46.

(2) ما يزال مفقوداً.

(3) الترجمة اللاتينية مطبوعة في: مؤلَّفات أرسطو بشرح ابن رشد، مج 3، البندقية، 1550؛ (نقلاً عن بدوي. . .).

(4) Rosenthal, Averroe's Commentary on Plato's «**Republic**», Cambridge, 1966.

(5) را: زيعور، الحكمة العملية. . . (بيروت، دار الطليعة، 1988)، ص ص 433 ـ 435.

(6) را: زيعور، الحكمة العملية، ص ص 433 ـ 435.

(7) نَشَره ف. غَبْرييلّي. أعاد نشره ع. بدوي، في: أفلاطون في الإسلام (بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980)، ص ص 34 ـ 83.

(8) م.ع، ص ص 85 وما يليها. قا: العامري، كتاب السعادة والإسعاد، نشرة أ.ع. عطية.

و«كتاب النواميس» (المنحول)[1].

## 5 ـ أفكار وطريقة هلّينستية محفِّزة في الاقتصادي المنزلي وفي علائقيةِ الفردي والعائلي والكلّي:

هي محفِّزات، وقد لا يكون مائعاً أو غير دقيقٍ البحثُ عن تسميةٍ تكون صارمةً لتلك «المصادر»؛ لكأنّها مُؤثِّرات أو مُفعِّلات، وتُشبه رأياً متماسكاً، منظّماً وغير مَحَلّي. إنها طرائق مختلفة في رؤية الظاهرة، وذات خاصيةٍ جاذبة يتميّز بها عموماً الفكر المختلِف أو خطاب القِلة والرأي الآخر.

إنه لمِن النافع أن تَتوفّر أمام المهتم بالدراسات العليا أجموعةُ النصوصِ المتعلّقةِ بالعقل العملي، في الفكر الإسلامي، من حيث بنيته وتاريخه. وبذلك نقول إنّه لِمن أهمّ تلك النصوص التاريخية، التي قد يكون هنا سديداً التشديد عليها، يُذكر: كتاب بريسون[2]؛ و«الاقتصاديات» Economiques أو œconomiques لأرسطو (؟)[3].

وفي حين أنّ الأول نُشِر[4]، وسيعاد نشره قريباً[5]؛ فإنّ الثاني، في نظر الباحثين في الهلّينيات، عمل منحول (Pseudo) منسوب للمعلِّم الأول، ومترجَم إلى العربية[6].

---

(1) م.ع، ص‌ص 85 وما يليها. قا: العامري، كتاب السعادة والإسعاد، نشرة أ.ع. عطية.

(2) را: بِلِسْنِرْ، أدناه (المرجعية).

(3) Leclerc, Histoire de la médecine arabe, t. 1, p. 208.

(4) را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، أماكن متفرقة. والنصوص توضع بين أيدي طلاب الدراسات العليا في قسم الفلسفة(تسهيلاً للنّظر وتعجيلاً للظَّفَر).

(5) را: الهامش السابق، أعلاه.

(6) را: أعلاه، هامش رقم 27. ما يزال مفقوداً.

## II: المذهب الفلسفي في الاقتصاديات

### 1 ـ الرؤية الفلسفية الشمّالة للاقتصادي وللعقل العمل بعامة، الشيرازي (عيّنة ممثّلة):

يَجتاف الفلاسفةُ، ابتداءً من الكندي وحتى القرن السابع عشر (وجزء من الثامن عشر)، مُجمَل نَصّ الفقهيات في المجال الاقتصادي العام. فالفكر الاقتصاديُّ السياسيُّ **عند الشيرازي**، المعتبَر هنا بمثابة شاهدٍ يُمثِّل الفلاسفة وغير مَدروسٍ ولا يُدرَّس في «المقرَّرات» الجامعية، امتصاصٌ أو تَمثّلٌ للمقولات الدينية (التَّعبُّدية، والشرعية، والروحية) في تدبير شؤون المال والنّفعِ العام داخل الدولة. يُضاف إلى ذلك الرُّكن، خطابُ الآخر (اليوناني، الساساني، السّرياني...) الذي مَثّل قديماً، وكالحال في التجربة المُعاصِرة (مع الغرب، مع الفكر الأوروميركي) الرأيَ الآخر أو القِلّيَّ والمتعدِّدَ والمختلِف؛ فالآخر أساسي في تكوين الأنا بحيث يؤخذان معاً وداخل بنيةٍ حيَّةٍ منفتحة.

يضعنا ذلك التصور عن تفاعل الأنا والآخر، داخل النَّحنُ، تَوّاً وفوراً أمام ظاهرة مكوِّنة للعاطفة والعقل، كما للشخصية وللفكر، مفادها الازدواجية أو التكافؤ[1]. فالعاطفة تأرجحٌ بين قطبَيْن، والفكر كما الوعيُ تذبذبٌ بين طرفَيْن؛ وللقيمة الواحدة نقيضان يتصارعان.

في كلامٍ أَدْمَث، منذ البداية يتجلّى صراعُ الرغبةِ في مع الرغبة عَن. ويتنازع الخطابُ الذي يَهوى التيار المبتعِد عن المحلّي والخصوصي والذات مع الخطاب الذي ينأى عن المحلّي والخصوصي والذات. ومن السَّويّ أن يكون الكلام هنا عن تَصادمٍ بين نزعتَين هما، إذَن، طرفا موقفٍ واحد: الطرف حيث الميلُ باتجاه الذاتِ والأمّ والحِضْن المحلي، والطرف المعَانِدُ حيث الميل للابتعاد المتمرِّد والآفاق المنفتِحة والخروج عن الإتّباعي والامتثالي. لذا، فالكلام عن نزعة

---

(1) قا: الموقف الوسط (المعتدل، المتوازن، الفاضل) في السلوك وفي الوعي الأخلاقي داخل حضارات الإسلام.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

توفيقية، أو عن تلفيقانيةٍ تُلصِق الذات والآخر كمتناقضَيْن، غير دقيق بل غير متأسِّسٍ على معرفةٍ بالفكر البشري، وبطرائق إنتاجِ الجديد والمعرفة المعدَّلةِ والتكيّف.

## 2 ـ تَموقُع الاقتصادي والسياسي (النبويات، العقل العملي ومنه الأخلاق) والإعتقادي داخل الفلسفة:

يُدرَس الاقتصادي عند الشيرازي[1]، وعلى غرار دراستنا لسليلته من الفلاسفة، تلك الشريحة القِلِّيَّة في حضارات الإسلام، داخل نظريةٍ في المعرفة والوجود تَعتبر الإنسان «غير مكتَفٍ بذاته في الوجود والبقاء»[2]، وأنّه محتاج من ثم إلى النَّبي الذي يضع الشرائع من أجل مصلحة الفردِ والجماعةِ وعلى صَعيدَيّ الدنيا والآخرة (ابن سينا، الإلهيات، ج 2، ص‌ص 441 ـ 443. النجاة، ص‌ص 304 ـ 305. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص‌ص 488 ـ 489).

يُفسِّر هذا المنطلَقُ معنى وحقيقة تموقع الفكرِ الاقتصادي السياسي، العامِّ أو الأكبري أي الخاصّ بالدولة والكُلّ؛ فالنَظر في الاقتصاد وقطاعات العقلِ العملي الأخرى يوضَع بعد المعرفيات (المنطق، المدخل إلى الفلسفة)، وبعد النظر في الإلهيات والأَيْسِيّات. ذلك ما فعله الفارابي[3]، وابن سينا[4]...، والشيرازي الذي، هو أيضاً، يضع السياسة والنبوة والاقتصاد، أي المباحث في «إثبات النّبي وأنّه لا بدَّ وأن يَدخل في الوجود رسولٌ من الله ليعلِّم الناس طريقَ الحقّ ويَهديهم إلى صراطٍ مستقيم»[5]، بعد المباحث المعتبرةِ بمثابة

---

(1) را: الشيرازي، الشواهد...، ص‌ص 359 ـ 379؛ المبدأ والمعاد، ص 488؛ قا: الموقف الأكثري، عند: الدمشقي، محاسن التجارة (القاهرة، 1318هـ)، ص 4.

(2) الشواهد، ص 359 (الشاهد الثاني)؛ المبدأ والمعاد، ص 488.

(3) الفارابي، آراء...، الفصول 1 حتى 19 (ص‌ص 37 ـ 86) مكرَّسة للماورائيات. بعد ذلك يأتي النَّظَر في العقل العملي، من الفصل 20 حتى آخر الكتاب (ص‌ص 87 ـ 174).

(4) ابن سينا، الإلهيات، ج 2، ص 441 حتى آخر الكتاب، أي عند نهاية العمل برمّته.

(5) الشيرازي، الشواهد، ص 359 (عن لابُدِّيَّة النبي، عنده، را: م.ع، ص 360)؛ المبدأ والمعاد، ص‌ص 488 ـ 489.

مداخل وتأسيساتٍ، بعد المعرفي ثم النظر الماورائي. وفي كلام أقصر، يوضع الاعتقادي والاقتصادي والسياسي معاً وبعد المعرفي؛ فالأيديولوجي يَسبق ويُتوِّج.

**3 ـ تمرتُب الوجود: الآلهيات ثم النبويات ثم عالم الأبدان، الغيبي فالشريعة فالعيشي أو القوتيات:**

المعرفي أو الأيديولوجي يسبق ما هو نافع في حفظ الأبدان؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة أساسٌ ومحرّك في تدبير الأموال. فبعد مرتبة معرفة الله، ثم مرتبة حياة النفس، تأتي المرتبةُ الثالثةُ الخاصةُ بالنشاط العيشي (الإكتساب، الإنفاق، الإدّخار...). في ذلك التمرتب الثلاثي، داخل نسقٍ عضوي، يقول الشيرازي: «أفضل الأعمال شهادة التوحيد والإقرار بالربوبية لله والرسالة...، فما يُحفظ به المعرفة على النفوس هو أفضل الأعمال»؛ ويلي ذلك «الطاعات المقرِّبة إلى الله كالصلاة والصيام...». وبعده: «وما يَنحفظ به الحياة على الأبدان يتلو في المرتبة عما ينحفظ به المرتبةَ على النفوس».

«ويتلوها هاتين المرتبتَيْن ما يكون نافعاً في حفظ الحياة على الأبدان، وهو ما يُحفظ به الأموال ويتعيّش به الأشخاص إلى أن يترقى إلى درجة الكمال». ويَتمظهر هذا النظر في الوجود والمعرفة على نحو إصراري يقترب من القهري والمتحكم؛ فهو نظر عام يحرك كل موقع وكل الرؤى، ويتكرر ملخَّصاً أو مطوَّلاً ومفاده الدائم يشدّد بصرامةٍ على أنّ «هذه ثلاث مراتب ضرورية في غرض النواميس عقلاً. فأكبر الكبائر ما يَسدّ معرفة الله»؛ «ويليه ما يَسدّ باب الحياة على النفوس؛ ويلي ذلك ما يسدّ باب المعيشة عليها»[1].

هل يغدو سؤالاً فلسفياً التساؤلُ عن الأولوية بين الاعتقادي والاقتصادي؟ بدا أعلاه أن السياسيَّ يلي ما هو ماورائيات؛ وأن العقل العمليَّ محكوم وتابع حيال النظري الذي هو المنطلق واليقينيات... يبدو للوهلة الأولى أنّ الإيماني والمسبق والرمزي روح في العملي وموجِّهٌ قسري إستحواذي. بيد أن الاقتصاديَّ، ومن ثم الفلسفةَ في الفكر الإسلامي، ليس نقلانية محضة، ولا هي رؤىً عقلانية محضة؛ إذْ السؤال

(1) الشيرازي، الشواهد...، ص 373؛ المبدأ والمعاد، ص ص 498 ـ 500.

الفلسفي ليس بتلك البساطة الساذجة الخطية الآلية، ولا هو توفيقانية أو تلفيقانية، ولا أيُّ نظرٍ آخر يُقفصِن ويَختزل. ولمرة أخرى، ينفعنا من أجل تسهيل التحليل وتعجيل المحاكمة أن نطرح السؤال على شكل ازدواجية أو تُناقيمة (ambivalence) متكافئة؛ لكنّ تلك الخطوة المنهجية الضرورية ليست كافية بقدر ما هي الخطوة التي تهيّء الإمكان والشروط من أجل إعادة البَنْيَنَة والتأهيل الإيجابي.

### 4 ـ تحريك العامل الاقتصادي لتصورات الفلسفة حول نشوء المجتمع والقانون، أولوية القوتي في مقولة العدالة والسلطة والدولة:

كما أنّه لا يُغفَل الدور القوتي في تفسير الفلاسفة للحاجة عند الإنسان للنبي، فكذلك هو أيضاً أساسيّ دور الإنتاج والحاجات العَيْشيّة في تصورهم لظهور العائلة ولبقاء الفرد واستمرار النوع. المبذول هنا هو أنّ الإنسان يَحتاج إلى غيره وإلى الكثرة كي يتوفَّر لكل منهم القوت. فالصّناعات تتكامل، وتحتاج كلّ منها للأخرى؛ وبذلك تتأسس المجتمعات ـ في ذلك المنظور ـ على العمل. وبسبب الحاجات الاقتصادية يتدافع المنتِجون، فتتأسّس الحاجة إلى العدل أي إلى السُّنَن. وهكذا نكون في فضاء نظريةٍ تجعل العمل أو العامل الاقتصادي سبباً يفسِّر تكوّن المجتمع، والقانون، والعدل، والدولة، وعلائقية المجتمعات. ربما يكون سهلاً رفض هذه «القراءة الاقتصادية» وذاك «التفسير التاريخي» للحق والواجب كما للمسؤولية وللتضامن الاجتماعي[1] عند فلاسفتنا القدامى؛ فتضخيم العمل ـ داخل تلك القراءة ـ بارز ومصطنع، والسببية خطية، والمنهج مسبق ومحكوم بالجاهز أو بالأيديولوجي والقياسي.

### 5 ـ العمل (الصَّنعة) محدَّد للمواطن ومحدِّد للطبقة الاجتماعية ومن ثم للعدل، الأجزاء الاقتصادية للمدينة، الصناعات والصّنّاع:

يُعدّ الفارابي أوّل من وضَع التقسيم للمدينة المختلِف عن تقسيمها إلى

---

(1) قا: أدناه، الاقتصاد العائلي، حيث سنرى أنّ القوت وحده منطلَق نشوء البيت، ثم الزواج، فالعائلة ثم العائلات المجمَّعة أي المجتمع أو الكُلّ. را: الطوسي، أخلاق ناصري (ترجمة إنكليزية)، ص 194.

مدبِّرين وصنّاع وحفظة. لقد رأى أنّ «المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل، وذوو الألسِنة، والمقدِّرون، والمجاهِدون، والماليّون؛ **فالأفاضل** هم الحكماء والمتعقّلون، وذوو الآراء في الأمور العِظام. ثم **حَمَلة الدين، وذوو الألسِنة** وهم الخطباء والبُلغاء والشعراء والملحِّنون والكُتّاب ومن يَجري مجراهم وكان في عِدادهم. **والمُقدِّرون** هُم الحُسّاب والمهندِسون والأطباء والمنجّمون ومن يَجري مجراهم. والمُجاهِدون هم المُقاتِلة والحفَظة ومن جرى مجراهم وعُدّ فيهم. **والماليّون** هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرّعاة والباعة ومن جرى مجراهم». (فصول منتزَعة، ص‌ص 65 ـ 66؛ الطوسي، ترجمة فيكِنْز، ص216).

يحقّق هذا التوزيعُ للعمل، ومن ثم ما يَنجم عنه من تعيينٍ للطبقات، **العدالة** في السياسة؛ وبذاك التوزيع تُسمّى السّياسةُ فاضلةً أو كاملة. والاقتصاد السياسي يكون هنا فاضلاً وعادلاً لأنّه يقيم التوازن، ويعطي لكلٍّ عملاً؛ ويكون العمل محدِّداً للطبقة ويُفرَض على كلّ فردٍ في كل طبقةٍ البقاء في العمل المحدَّد له والمتناسِب أصلاً مع ميوله واستعداداته (الطوسي، ص281؛ الدواني، ص 133)... وتُصنَّف الصناعات إلى شريفة (حيّز العقل، حيّز الأدب، حيّز اليد والشجاعة) عند الجميع (للمثال، الطوسي، ص‌ص 171 ـ 172)؛ وإلى غير شريفة، ومحرَّمة يُعاقَب عليها.

## 6 ـ نقلُ تقسيم قوى النفس إلى قوى الدولة، التفسير النفساني للإنسان والمجتمع والاقتصاد:

ربما يكون مقبولاً الإصغاء إلى قراءةٍ تَلتقط في النص الفلسفي قاعاً اقتصادياً وأُسُساً عمليةً تعود إلى العيش والرزق. وفي قراءتي للنظرية العربية الإسلامية في النفس وقواها[1]، ومن ثمّ للمجتمع في وظائفه وفئاته، يبدو لي أنّ الجسدي هو المنطلَق. فثمة أولاً تأمين حاجاته العيشية، ثم يُضاف إليها الاحتماءُ والمحافظةُ

(1) عن نظرية الشيرازي في قوى النفس، را: المبدأ والمعاد، ص 501؛ الشواهد...، ص‌ص 361 ـ 362. وهي نظرية معروفة و«**متّفق عليها**» في خطاب الفلسفة الإسلامية.

على البقاء والاستمرار وتوفير الاستقرار. ذاك ما يفسِّر على التوالي تصنيف قوى المجتمع والنفس الفردية إلى ما يعود إلى الطعام والكسب؛ ثم إلى الحَفَظة والشجاعة؛ وأخيراً إلى العقل والعدالة.

ليس سهلاً تفسير الدولة والإنسان بعاملٍ وحيدٍ هو الحاجات الاقتصادية. ولا يَصحّ القول إنّ الإنسان يعمل فقط من أجل الكسب، وليس لسبب آخر. الأهم، أخيراً، إنّ النظرية التي تَشرح الاقتصادي بالنفسي، كتلك التي تتمركز حول الجسدي وحده، قاصرة وغير دقيقة. فتلك نظريات غير تاريخية، ولا تأخذ بالاعتبار استحالة اختزال المجتمع إلى مقولة نفسية، أو إلى مبدأ بيولوجي. ليس دقيقاً القولُ بموازاةٍ بين قوى النفس وقوى المجتمع (الدولة، الكُلّ)؛ ولا هو مستنفِد عقلاني قياسُ الاقتصادي على الجسدي، أو ردّ الاقتصادي إلى النفسي. لا تتفسَّر الدولة بالفرد؛ ولا الفرد بالدولة يُفهَم...

### 7 ـ خُصلتان اقتصاديتان داخل خصال الرئيس الفاضل:

«في تعديد الصفات التي لا بد للرئيس الأول أن يكون عليها، وهي اثنتا عشرة صفة مفطورة له»، يقول الشيرازي، على سبيل الشاهد، إنّ الصفة السادسة هي «أنْ يكون بالطبع غير شرهٍ على الشهوات متجنّباً بالطبع اللعب ومُبغِضاً للذات النفسانية، وكيف لا وهي حجاب عن عالَم النور ووصله بعالم الغرور، فيكون ممقوتاً عند أهل الله ومجاوري عالم القدس»[1]. وعاشر الصفات أن يكون جواداً، لأنه عارف بأنّ خزائن رحمة الله «لا تبيد ولا تنقص»[2]. في هاتين الخصلتين للرئيس، وهما تعودان إلى الشأن الاقتصادي،

(1) الشيرازي، الشواهد الرّبوبية، ص 357؛ المبدأ والمعاد، ص ص 493 ـ 494؛ قا: الفارابي، آراء...، ص ص 106 (الخصلة الخامسة والسادسة)؛ قا: ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (ACPR)، ص ص 178 ـ 179.

(2) الشيرازي، الشواهد...، ص 358. الكرم خصلة عربية اقتصادية النشوء والمقصود؛ ولعلها أيضاً، بحسب تحليلي، المحرِّك الظّلّي في المعنى الاقتصادي للنظرية العربية (الخلدونية، للمثال) في الجاه.

يتجلّى النظر الفلسفي الإسلامي في انصبابه على العملي وتوجيهه للجسد. فالنظرية الإسلامية ترفض هنا الشهوات أي اللّذّات البدنية، وتنفّر من اللعب (اللاجدية، اللهو، التسلية)، وتَكرَه اللذة النفسية. يعني هذا أن الرئيس، من الوجهة الاقتصادية في شخصيته، محكوم بالنظرية الروحية الميتافيزيقية. أمّا صفته بل خصلته الاقتصادية الأخرى، العاشرة، فتوجيه له أو لكل مواطنٍ أيضاً بأن يكون كريماً يَبذل ممّا عنده.

## 8 ـ تدبير الأموال، الرؤية الفلسفية للرِّبا أو عينة من توتير الفلسفة للاقتصاديات الفقهية:

تدبير الأموال نشاط اقتصادي عام، يَخصّ المدينةَ وليس الأفراد والجزئيات. ففي «المرتبة الثالثة الأموالُ لأنها معايش الخلق. فلا بد من حفظها عن التلف والغصب لكنها أمكن استردادها إذا أُخذت، وتغريمها إذا أُكلت، فليس يعظم الأمر فيها».[1] لكن الشيرازي، مُزمِّناً النظرة الدينية، يحدد أربعة طرقٍ يمكن أن تؤخذ بها الأموال (ويكون ذلك من الكبائر): السَّرِقة؛ أكل الوليِّ مالَ اليتيم؛ تفويت الأموال بشهادة الزور؛ تفويتها بيمين الغموس»[2]. يشار هنا إلى أنّ الفلسفي، في رؤيته المنفتِحة المتحركة للرِّبا، يمتصّ الفقهي ويتململ منه ويسعى لتخطيه[3]. ومن المعبِّر أن نلتقط محاولة أهل البرهان الساعية إلى توسيع معنى المفاهيم والمعاني الفقهية في المجال الاقتصادي؛ فقد قدّموا ـ وكما سنرى أدناه ـ ما يبدو شديد الإطلالة على اللا محلي وعلى العامّ اللامختّص بملّةٍ وجماعةٍ وأمة.

(1) الشيرازي، الشواهد. . .، ص 374؛ المبدأ والمعاد، ص ص 500، 502.
(2) الشيرازي، الشواهد. . .، ص 374؛ تُعادُ الألفاظ عينها، في: المبدأ والمعاد، ص 500.
(3) للشيرازي قول اقتصادي في الربا نصُّه: «وأمّا أكل الرّبا فلا يَبعد أن تَختلف فيه الشرائع، إذْ ليس فيها إلا أكل مال الغير بالتراضي مع الإخلال بشرطٍ وضعه الشارع (الشواهد، ص 375؛ المبدأ والمعاد، ص 500). سبق لابن سينا، كشاهد، أن رأى الأمرَ نفسه بصدد المال، في: الإلٰهيات، ج 2، ص 488 (فا: رِبا الفضل أو الرّبا الخفيّ، في الاقتصاديات الفقهية).

**9 ـ المعنى الاقتصادي الظلّي والعلني في العبادات والطاعات:**

الطاعات والعبادات طريقة تعويدية مقصودها البلوغ بالإنسان من مقام الحيوانية إلى مقام المَلَكية [= الملائكية]؛ وهي التزام، وفريضة أو فرض عين. ومن العبادات ما هو وجودي (الصلاة، مثلاً)؛ «ومنها ما هي عَدَمية» (الصيام، مثلاً)[1]. فالدنيا «منزِل من منازل السائرين إلى الله تعالى»، والأبدان مَراكب المسافرين «ولا بد من تربية المركب وتأديبه وتهذيبه ليتمّ السَّفَر»[2].

وضْعُ الفرائض التعبّدية في تلك الشبكة من المفاهيم الذهنية وفي بنيةٍ نظريةٍ شاملةٍ، لا يَعني خلوَّ الواجبِ الديني من بُعدٍ يَرتدّ إلى سياسة الأقوات. وإذْ الشيرازي، كما الفلسفة الإسلامية، يضع القوتي متبوعاً موظَّفاً من أجل العقائدي، فإنه يَضع أيضاً هذا الأخير في خدمة البدني والقوتي. تلك هي، بوجهٍ أخَصّ، الزكاة من حيث الطبيعة والوظيفة. فما هي، في نَص الفيلسوف الإسلامي، تلك الفريضة؟ الزكاة توجِب «صرفَ النفس عن التوجّه إلى الأمور الدَّنيّة، ففيها تحصيلُ ملكة التنزّهِ عن غير الله وعدم الأمر بترك المال بالكلّية لصلاح العالَم ومؤنةِ المعونة والصَّرفِ على الفقراء والمساكين، وغيرهم من الثمانية[3]، لأنهم أحوج»[4].

**10 ـ الزكاة، عيّنة من النشاط المرتبط بالأموال وضرورات إعادة توزيعها:**

يبدو لي أنَّ الزكاة عطاء مادي و«روحاني» [= اعتباري، معنوي، نفسي] يَرفَعُ الإنسان إلى مستوى البذل من المقتنى والذات؛ ثم إنّ الزكاة موقفٌ فرديّ متحركٌ بالمحبة للآخر وبالواجب تجاه الجماعةِ يَفتح الوعي الفرديَّ على المسؤولية وعلى العامِّ والتضامنِ العلائقي البعيدِ عن الانقفال والأنانية.

(1) قا: المعنى المعاصر لِكلمتَيّ الوجود والعدم (را: إشكالية فِعل الكينونة أو الموجودية أو الأيسيّة).

(2) الشيرازي: الشواهد، ص‌ص 361 ـ 362؛ المبدأ والمعاد، ص 501.

(3) عن تعداد وتَمرتُب هؤلاء الثمانية، را: القرآن الكريم، 8: 41؛ 76: 7.

(4) الشيرازي: الشواهد، ص 370؛ المبدأ والمعاد، ص 497.

لا نجد عند الفيلسوف العربي الإسلامي، المهتمّ بقطاعات العقل العملي، غَرقاً في التصنيفِ والتقسيم اللَّذَيْن تَلبَّث عندهما الفقيه في توصيفه وتسويغه للزكاة كنشاطٍ إنساني يَهتم بالعمل والأموال الاقتصادية وحاجات التكيّف البيولوجي الاجتماعي. فنحن نجد عند ذلك الفيلسوف اهتماماً أوضح وأشدّ بالجانب الاجتماعي، بنشاط الجماعة الاقتصادية، بالنظرة الأكبرية للكلّ في المسعى للحصول على الأموال النادرة في المجتمع مُدرَكاً بكلّيته وبنيته العامة. يتوضّح هذا الفهمُ الفلسفيُّ الكلّيُّ للنشاط الاقتصادي، ولمرّةٍ أخرى، في الزكاة التي أُعطِيت دورَ «**إعادة توزيع**» الثروة. فالشيرازي، العيِّنة المختارة هنا، يُرسِّخ الراسخات حيث قوله: «وأيضاً منافع الدنيا مشتَرَكة محصورة. وحَبْسُها على بعض الناس قبيح عقلاً. وكلما كان **احتياج الخَلْق** إليه أكثر، وجبَ أن يكون [= تكون] مشتَرَكة فيه بينهم والتوزيع له عليهم أحق. ولذلك أُوجِب (أو: أَوجَبَ السَّان) في الأقوات العُشْر، وفي النّقوذ رُبْعه»[1].

نَقلُ هذا النّص إلى مجال علم الاقتصاد، بمعناه المعاصر، يُزيحنا إلى مصطلحاتٍ اقتصاديةٍ محضة؛ ومثالها: الحاجات البشرية، محدودية منافع الدنيا (الموارد الطبيعية)، الإنتاج والعمل، الرغبة بالأموال الاقتصادية، المنفعة الفردية والنّفع العام، النقص في الأموال أو ندرتها والمسعى للتغلّب على ذلك... أمّا المتقدِّم والذي هو أساسي في الظاهرة الاقتصادية فهو: الأموال المشتركة، وإعادة توزيع الثروة داخل الكلّ ولمصلحة الكلّ. ولعلّ هذه النظرية في الأموال الاقتصادية ـ ماديةً كانت أم معنوية ـ تُمثّل الخاصية الأولى المميِّزة، بحسب رؤيتي، للنظام الاقتصادي في العقل العملي داخل حضارات الإسلام وتجاربه مع النَّظر[2]؛ أمّا الخاصية الثانية فهي أنّ الاقتصاديات تبدو

(1) الشيرازي: الشواهد، ص 370؛ المبدأ والمعاد، ص.ع.

(2) يُرفَض اختزالُ النسقِ الاقتصادي الإسلامي التأسيسي إلى شبكة غَرْبية راهنة من المفاهيم والطرائق. فالنمط الحضاري الإسلامي أعقد من أن يُحال إلى النظام الرأسمالي؛ وأوسع من أن يُحصَر داخل أيديولوجيا اشتراكية أو ما حول ذلك وحوالَيه من تسميات جاهزة قادمة من سِياقٍ تاريخي له خصوصياته التاريخية وطموحاته ومسبقاته.

هنا شديدة القُرب من أن تكون عِلماً للثروة، أي تنظيراً في إنتاجها وفي استهلاكها وبخاصةٍ في توزيعها المتوخّي إلى تحقيق العدالة والتماسك ومن ثم عدم حَبْسها على أقليةٍ داخل الهيكل العام وعلى صعيد الدولة والكُلّ.

## 11 ـ من القوانين المنظِّمة للاقتصادي السياسي في الدولة:

لا جدال في أنه من اللاتاريخي ثم مما يُظَنّ أنه قد «**سبَقَت رؤيته**» (le déjà vu، بحسب المصطلح النفساني القادم من التحليل النفسي والمعبَّر عنه بالفرنسية التي دخلت متأخِّرة جداً إلى ذلك القطاع)، كل قولٍ يَجعل من النظر الفلسفي الإسلامي في الاقتصاد نَظراً في الكلّي: الإنتاج أو الإنفاق العام، الاستهلاك، الادخار، الدَّخل العام، النقود...[1]. بيد أننا قد نستطيع الكلام هنا عن «قوانين» أو قواعد ومبادىء عامة لاحَظَ فلاسفتُنا أنّها تحكم النشاط الاقتصادي العام:

أ/ ليس في النّسَق الاقتصادي الإسلامي مكاناً للمتعطِّل والبطّال. ففي نظرية ابن سينا، كشاهد، أنّه «لا يكون في المدينة [= المجتمع، الدولة] إنسانٌ مُعطَّل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحدٍ منهم منفعةٌ في المدينة؛ وأنْ تُحرَّم البطالة والتعطل؛ وأن لا يَجعل [السّانّ، صاحب الشرائع، «**الدولة**»] لأحدٍ سبيلاً إلى أن يكون له من غيره الحظّ الذي لا بدّ منه للإنسان»[2].

ب/ من القوانين الأخرى، قانون يَتبع الوارد أعلاه ويَنجم عنه مفاده أن الدولة يجب أن تَتدخّل فتردَع البطّالين والمتعطّلين، أو الطُّفيليين بعامة، «كلَّ الرّدع»؛ فإن لم يَرتدعوا «نفاهم [القانون، الدولة] من الأرض»[3].

ت/ ومن الخصائص أيضاً، والتي تبدو بمثابة تنظيم عام، مبدأ معاملة الدولة للمرضى والزُّمنى والعاهاتيين أصحاب العاهة. فهؤلاء غير منتِجين؛ إنهم مستهلِكون فقط. لكنهم ليسوا طُفيليين، ولا يُعَدُّوا من الجماعة الواردة أعلاه

---

(1) را: نظرية ج.م. كينز (Keynes).

(2) ابن سينا: الشفاء، الإلٰهيات، ج 2، ص 447.

(3) ابن سينا، م.ع.، ص.ع. (الصفحة عينُها).

(الفقرة ب)؛ وهم أيضاً لا يقومون بعملٍ محرَّم معادٍ للنشاط الاقتصادي العام ومنافٍ للأخلاق[1]. والحالُ هذا، فعلى الدولة رعايتُهم بأن تُخصِّص لهم الأمكنة المناسبة لوضعهم: يُجمَّعون في موضِع، ويوظَّف مسؤولٌ عنهم. وفي كلماتٍ سيناوية يُصاغ ذلك على نحوٍ هو: «فإنْ كان السبب في ذلك [في التعطّل والعيش اللامُنتِج] مَرَضاً أو آفةً أَفرَدَ[2] لهم مَوضعاً يكون فيه أمثالهم، ويكون عليهم قَيِّم»[3].

ث/ ومن «السُّنن الكُلّيَّة»[4] في ذلك، ضِمن «عَقد» المدينة[5]، قوانين تنظيم موارد الدولة. إنّ «واردات الدولة» هي المقصود، و«الخزينة» هي التسمية المعاصِرة لِ «**بيت المال**»، ونَضع اليوم مصطلح «الإنفاق العام» في مقابل آداب صاحب بيت المال... نَسلس إلى القول الأهَمّ وهو وجوبُ وجودِ «وجْه مالٍ مشترك»[6]. ومغذِّيات ذلك «المال المشترَك» تأتي من «الحقوق» التي تُفرض على الأرباح المكتسَبة والطبيعية، كالثمرات والنِّتاج[7]؛

(1) عن الأعمال المحظورة، بالرغم من أنها قد تكون منتِجةً وتتطلَّب جهداً، را: أدناه (الاقتصاد العائلي أو الصغروي الإسلامي، عند الدّواني). أيضاً: را: ابن سينا، الإلٰهيات، ج 2، ص ص 447، 448، 454.

(2) أو/ أيّ: أَفرد السّانّ، خَصَّصت الدولةُ.

(3) ابن سينا: الإلٰهيات، ج 2، ص 447.

(4) التعبير لابن سينا. فهو، وجُملة سليلته، صاغوا سُنناً كُلّيّةً أي قوانين تَمظهَرت، على الوجه النَّمطي، في نظرية ابن خلدون الاقتصادية الاجتماعية.

(5) المقصود بذلك، داخل مصطلحاتٍ حديثةٍ نَستعملها رَيْثياً وتسهيلاً للنظر، نَذكر: وظائف الدولة، السّلطة التنفيذية، القانون الإداري، التشريعات المالية والاقتصادية... هذا، عِلماً بأنّ المرور من وظائف الرئيس إلى وظائف الدولة ليس، كما أرى، خَطيّاً أو آلياً؛ إنه خطِر وغير دقيق.

(6) ابن سينا: الإلٰهيات، ج 2، ص 447.

(7) تؤخَذ هذه الضريبة من الربح الفردي (المِهَن، التجارة، كل مالٍ مكتسَب)؛ ومن منتوجات الطبيعة وحاصلات الأرض (ضريبة الخراج). عن ضريبة الخراج، را: أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج؛ أيضاً:

Kadduri, The Islamic Law..., pp. 269 sq.; Fattal: Le statut légal... (Beyrouth, 1958), pp. 292-293.

وبَعضه يُفرض عقوبة[1]؛ وبعضه يكون من أموال المُعانِدين للسُّنَّة، وهو الغنائم (butins)؛ ونَذكر الجزية (tributam capitis/l'impôt de capitation).

ج/ من الصّعب أن نَقرأ عند ابن سينا، ولا سيما عند الشيرازي، نصّاً يُشير بوضوح ودقة إلى «الجِزية»[2] من حيث هي ضريبة على من بقي على دينه داخل الدِّين العام للدولة في النّسَق السياسي الإسلامي وعبر التاريخ. فابن سينا قد يُقرأ على نحوٍ لا يُفهَم منه أنه اعتنى بذلك، لا سيما وأنه عاش في حقبةٍ تاريخية أو مكانٍ جغرافي غير مشهورَيْن بذلك المدخول الاقتصادي إلى بيت مال المسلمين. إلاّ أنه فيلسوف، من حيث أنه اهتم بالفكر السياسي الاقتصادي

---

(1) يبدو أنّ القول بالمسؤولية الجماعية، ومن ثم بالقصاص الجماعي (اقتصادياً فقط، وعلى نحوٍ قَطْعي)، حاضر في نَصّ ابن سينا؛ إذْ يرى أنّ «الغرامات كُلّها لا تُسَنّ على صاحب جنايةٍ ما، بل يجب أن يُسَنّ بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يَزجرونه ولا يَحرسونه... ويكون ذلك في جناياتٍ تَقع خطأً فلا يجوز إهمال أمرها مع وقوعها خطأً» (الإلٰهيات، ج 2، ص 448). يُراجَع هنا طبيعة ووظيفة الدِّية، بمعنَيَيْها الجاهلي ثم الإسلامي وكلاهما اقتصادي الطابع. فالدية محوٌ بالاقتصادي لما هو جناية أو جريمة، أو هو غسلٌ بالمال والمادي لما هو معنوي ورمزي. وفي مواضع كثيرة أخرى أحلّ الفكرُ الإسلاميُّ العامِلَ الاقتصاديَّ كعاملٍ يَتثمّر من أجل إعادة اللحمة ولإقامة التماسك داخل النَّحنُ العام. أيضاً، را: الجزية على الراس، أو الجِزية. عن العقوبات والغرامات والمردودات الاقتصادية (الفيء، الغنائم، الخُمس) عند الشيرازي، را: المبدأ والمعاد، ص 502. وفي كل ذلك لا يتوسّع الشيرازي، ولا أيّ فيلسوف إسلامي آخر؛ إذْ يُترك الأمر للفقهيات.

(2) عن نَص ابن سينا في ذلك، را: الإلٰهيات، ج 2، ص 454. عن الطبيعة والوظيفة للجِزية على بعض الرعايا، را: القرآن، 9: 29؛ أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج (الترجمة الفرنسية بقلم فانْيان / Fagnan، باريس، 1921)، صص 187 ـ 195؛ الماوردي، الأحكام (les statuts)، الترجمة الفرنسية، المترجِم عينه، الجزائر، 1915، ص 299؛ أبو يَعلى، الأحكام السلطانية (نشرة الفقي، القاهرة، 1966)، ص 137. في دراسة الاقتصاديات داخل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، الذي نُشِر بالفرنسية إبّان العمل في الجامعة الفرنسية في بيروت (Mélanges, 1989، منشورات الجامعة اللبنانية)، لم أهتم كثيراً بموارد الدولة من الجزية. ومن المعبِّر أنّي نسيتُ أو أغفلتُ، إن كان صعباً القول إنهم أسقَطوا أو أغفلوا، ذلك الأمر لدوافع لاواعية (را: الدوافعية في النسيان، oubli motivé).

المنفتح بين الأمم، يُقدِّم رأياً اقتصادياً وإنْ كان شديدَ الوضوح في «عالَميته وشموليته»[1]، فهو رأي محكومٌ بمبدأيّ «دار الحرب» ودار «اللاحَرْب» للمسلمين داخل «العالَم بأسره». ولعله من السداد الإلماعُ هنا إلى أنّ النظرةَ السياسية **الاقتصادية العالمية**، عند الفيلسوف الإسلامي في دراسته للعقل العملي، نظرة كُبرويةٌ أَجمعية ننتقدها اليوم ونُحاكِمها ونُعيد تَعضيتها تَغيّؤاً لإعادة الضبط الاستيعابي التجاوزي. من أجل تلك المَعْنَيَة الحديثة، على ضوء القراءة التاريخية، تَسقط إواليات التسويغ والتلميع، كما التهجّمِ والتأثيم الذاتي؛ وتَسقط أيضاً شتى قَهرياتُ التطهّرِ اللاواعي للحضارات الإسلامية التاريخية. المعبِّر هنا والآن هو أنَّ **الشمولانية الاقتصادية** المذكورة متأسِّسة على الوضع القوي طيلة ثمانية قرون للحضارات الإسلامية داخل الدار العالمية للاقتصاد[2]؛ وهي شمولانية مُتوقِّدة بالتمركز حول النحن الإسلامي أو بالأنامركزية، ولا سيما بمركزية الدين والثقافة وحتى بالعِرْقمركزية وشتى ما نما وربا فيما بَعد بعمقٍ داخل الوعي الأوروبي النرجسي المُجتاف للمطلَق وحاسد الألوهية.

ح/ يُنظِّم مقام **المُشاوِري** [= المُشير]، في الوظيفة الاقتصادية للدولة، على شكل قانونٍ عام ونَص تشريعي. فالأمور المشاوَر فيها هي ما يَعم نفعها المدينة (الدولة)، وتعدادها خَمْس؛ إنّها المشورة في العدة[3]. «والمشير في أمر العدة[4] ينبغي أن يكون خبيراً بالغلاّت والنفقات في كميتها، حتى إن نَقصت دَبّر في

---

(1) عن العالَم مُدرَكاً بأسره (الفكر الفلسفي الإسلامي في العالَمينية)، را: ابن سينا، الإلهيات، ج 2، ص 453.

(2) قا: المذهب العالَمي المتعولِم، في الفلسفة الإسلامية، عند الكندي، الفارابي، إخوان الصفا، التعاقب والتراكم للأمم والهِمم عند مسكويه...؛ يشير الشيرازي (المبدأ...، ص 491) عن «الوحدة الاجتماعية العالمية». فالإواليات عينها تحكُم هنا الفلسفي والاقتصادي والاعتقادي أو المعرفي والأَيْسي والقيمي.

(3) العدّة، في الترجمة العربية القديمة لخطابة أرسطو، هي ما يقابل الكلمة الفرنسية revenus (عائدات).

(4) ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، ص ص 34 ـ 35.

إكمالها، وإنْ زادت دبَّر في إحرازها وإعدادها لأوقات الفاقة؛ وبأهل المدينة من البطّالين والمُسرِفين ليُنحّي البطّالين عنها أو يحملهم على الحِرَف ويَردع المُسرفين عن إسرافهم. وينبغي مع ذلك أن يكون قد عَرف الأخبار والحكايات القديمة في مثل هذه العارضة»[1].

خ/ للتبادل، وللتوازن أو الاعتدال بين الموقفَيْن في الاقتصادي، صفة القانون في سياسة الدولة، بل في الاقتصاديات والقيمي واللغة[2]. لقد عَزّزت فيما بينها المجتمعاتُ الإسلاميةُ، أُمَماً كانت أو دويلات، **التبادل الاقتصادي**. وهذا الأخير قائم أيضاً بين دار الإسلام وأمم أخرى. وأبرز السُّنن المنظِّمة لتلك الظاهرة، ذات المورد الاقتصادي إلى بيت المال، تتمثَّل في قانون إحلال التوازن بين «الواردات» و«الصادرات» بين الأمم[3]. وذلك التوازن[4] ـ وهنا مبدأ معرفي أساسي ومعمَّم ـ مطلوب أصلاً على صعيد النشاط الاقتصادي للفرد، وعلى صعيد الدولة[5]. فالتوازن اعتدال بين متناقِضَيْن، وتوسّط بين قُطبَيّ الموقِف الواحد؛ وهنا ـ كما مرَّ ـ قانون القوانين ونظام الأنظمة في الفكر العربي الإسلامي.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

يَستدعي تحليلُ قوانين التبادل، على صعيد الفرد والدولة وفيما بين الأمم الإسلامية وغير الإسلامية، استخلاصَ الصفةِ العامةِ والكُلّية لتلك القوانين؛ ومن ثَمَّ إمكانَ الكلام عن السببية في الظاهرة الاقتصادية (وهو ما تَوضّح بارزاً مؤثِّراً، عند ابن خلدون). أمّا الاستدعاء الآخر هنا فهو التحليل (العامّ، هو أيضاً) لظاهرة

---

(1) قا: ابن سينا، الخطابة، ص ص 58 ـ 64؛ ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 35.

(2) تقول اللغة (را: أبو البقاء، الكلّيات، 1، 52): «الاقتصاد هو من القَصد. والقَصد استقامةُ الطريق. والاقتصاد، فيما له طرفان إفراط وتفريط، محمود على الإطلاق. . . وقد يُكنّى به عما تَردَّد بين المحمود والمذموم، كالواقع بين الجور والعدل. . .».

(3) قا: دور المشير في أمر العدّة (الواردات)، أعلاه.

(4) بقي مبدأ التوازن أساسياً ومفروضاً (لسببٍ هو، كما أُحلِّل، أخلاقي ـ ديني)، في علم الاقتصاد والفلسفة السياسية الاقتصادية، حتى فَرضَت نقيضه بعض النظريات الحديثة والتنموية.

(5) را: زيعور، الاقتصاديات. . . (بالفرنسية، م.ع.)، ص ص 274 ـ 275.

النقود[1]: إنّ المال «لا بدّ منه في المعيشة»، بحسب قول ابن سينا؛ وسيكون الدّواني أكثر توضيحاً لوظيفة المال (النقود) في النشاط الاقتصادي الفردي، والتبادلي داخل الدولة، والتبادلي العالَمي (را: أدناه، الاقتصاد العائلي). ومن النظر الطريف، بل الكسول واللاّانخراطي، اعتبار المال ذي أصول [= مَصادر] ثلاثة: موروث، ملقوط، موهوب؛ «وأصحّ الأصول من هذه الثلاثة الموروث، فإنه ليس عن بَختٍ واتفاق، بل على مذهب كالطبيعي» (ابن سينا، الإلٰهيات، ج 2، ص 449).

ويأتي المال بمثابة **عَوَض**: المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعةً، ويجب أن يكون الآخِذ أَخذاً من **صناعة يعطي بها فائدةً تكون عَوَضاً**. هنا نُعاد إلى الاقتصاد الفقهي الذي حلَّلَ وصَنَّفَ العَوَض، فمنه ما هو جوهر، أو منفعة، أو ذِكْر جميلٌ، أو «غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية»[2].

د/ تَرابُط الاقتصادي مع الديموغرافي [= السُّكّانياتي، السُّكّانيائي] ظاهرة تُبحَث عند الفلاسفة على نحوٍ يُثير الاحترام أمام ذلك النظر الدقيق الشمولاني والمتأسِّس برمّته على الفقهيات أو الرؤية الدينية الموسَّعة المعمَّمة[3]. فالنَّسْلُ محكومٌ ببعض السُّنَن الاقتصادية، والمواريثُ منظَّمةٌ في شرائع عامة، ووضعُ المرأة الاقتصادي يُفرَد مستقلاً عن الذّمّة الماليّة للزوج. كذلك فإنّ الدولة تَمنع الصناعات اللاشريفةَ، والمِهَن اللامنتِجة، حِرصاً على المصلحة الاقتصادية العامة للعباد؛ كما إنها تُحرِّم العلاقاتِ غير التناسلية لأنّها مُفسِدة ومُسبِّبة للفوضى في توزيع الأعمال والأموال... ولا تَرى النظرية الفلسفية الإسلاميةُ قيمةً للمشتَرَكِية في الأرزاق إذْ، والحالُ هذا، تقع الدولة في مُشترَكِية الأولاد والنساء أي في فوضى سكانيةٍ وسقوطِ الحدود والشرائع. وعلى الضّدّ مما قالته «**جمهورية**» أفلاطون، فإنّ النظرية الإسلامية قالت بانفتاح الصناعات

(1) قا: الوِزْق والعِملة والنقود والمال، في الاقتصاد داخل الفقهيات.

(2) قا: الفقه العَوَضي، في الفقهيات المعاصِرة (الفِقه المحْدَث).

(3) للمثال، را: ابن سينا: الإلٰهيات، ج 2، ص ص 448 ـ 451.

وبديناميتها وإمكان إنتقال الفرد من موقعٍ أو مهنةٍ إلى أخرى؛ ذاك التصوّر الاقتصادي تَوازى مع تَصوّرٍ للسكان هو أيضاً دينامي، وغير محدود العددِ مسبقاً وأبدياً. . .

## III: الاقتصاد المنزلي المثالي

### 1 ـ المنتِجون، إطلالة عامة:

على غرار ما أنتج إخوان الصفا[1]، الفارابي[2]، ثم ابن سينا[3]، والغزالي[4] وابن أبي الربيع[5]، من نظرٍ أو تحليلٍ في **الاقتصاد المنزلي المثالي**، أنتج بعدهم الطوسي[6]، والدواني[7]. ولا يبدو أنّ العامري[8]، ثم الشيرازي فسلالة هذا الأخير

(1) لا يبدو أنّ إخوان الصّفا قد أفردوا مجالاً مكرَّساً لمعالجة سياسة القوت. هذا، على الرّغم من أنهم أفردوا مكاناً فسيحاً لسياسة الصبيان والمرأة والخدم. وهذا التصور لسياسة المنزل يؤكد حرية الإخوان أمام سلطة بريسون «المزعومة»؛ أو لعلّه لم يكن قد عُرِف حينذاك. ويُقدِّم الإخوانُ نظراتٍ عامةً مُعمَّمةً على ظواهر اقتصادية؛ را: رسائل، ج 1، «في الصنائع العملية»، ص ص 276 ـ 295.

(2) را: الفارابي، رسالة في السياسة (أو: وصايا يَعم نفعُها. . .)، في: مسكويه، الحكمة الخالدة، نشرة بدوي، صص 327 ـ 342.

(3) ابن سينا، كتاب السياسة، في: شيخو، مقالات فلسفية قديمة. . .، بيروت، 1911. فصل سياسة القوت، ص ص 6 ـ 9.

(4) الغزالي، إحياء. . .، مج2، صص 60 ـ 87؛ الميزان، فصل أدب الدخل والخرج، ص ص 372 ـ 387.

(5) ابن أبي الربيع، سلوك المالِك. . . (نشرة التكريتي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1981)، ص ص 150 ـ 164.

(6) الطوسي، أخلاق ناصِري (ترجمة إنكليزية)، صص 157 ـ 162.

(7) الدّواني، أخلاق جلالي (أدناه، المرجعية)، الترجمة الإنكليزية قديمة (لندن، 1839)؛ متوفرة لكنها غبية غير دقيقة. الترجمة العربية موضوعة بين أيدي الطلاب. را: أدناه، المرجعية.

(8) لم يكرِّس العامري باباً مفرَداً لسياسة القوت، لكنه يبحث (السعادة. . .، صص 378 ـ 380) في قضايا ومفاهيم اقتصادية كثيرة: التجارة، مساكن الحفظة (المقاتِلين، المجاهِدين)، سياسة الصّنّاع. . . وهو قال: «ليس سبيل السائس أن يجعل جميع الخيرات لكل واحد من أهل المدينة، ولكل صِنف؛ لأنّ هذا لا يمكن أن يكون» (السعادة. . .، ص 380).

طوال القرن السابع عشر وبدايات الثامن عشر، وعلى غرار ابن باجّة وابن طفيل وابن رشد، من الذين جعلوا سياسية القوت جزءًا من سياسة المنزل وبالتالي من الفلسفة العملية التي، بحسب ابن سينا والطوسي تحوي على السياسات والاقتصاديات والأخلاقيات. عند جميع الفلاسفة يتميز الاقتصاد الكامل في المنزل الكامل الفاضل بأنه مثالي، تأمّلي، متخيَّل. فلا يهتم الدواني أو الطوسي كما ابن سينا بما هو عائد إلى الفقهيات، والمواقف العيانية، والتفصيلات العائدة إلى الحياة اليومية. وفي كلماتٍ أخصَر، إن الفارق بين الفقهي والفلسفي، في مجال الاقتصاديات، هو الفارق بينهما الموجود في قطاعات الحكمة أو الفكر الأخرى؛ وهو فارق في النَّظر وفي المناهج، من حيث الدرجة لا من حيث النوع.

## 2 ـ النظر في المال، الدَّخْل والحِفظ والخرْج:

يحلّ الدينار في نظرية الدَّواني، محلّ المقايضة. إنه يُسهِّل المعاملات والنَّقْل والمبادلات، وهو «حافِظ العدالة والناموس الأصغر»، ويقوم القليل منه مقام الأقوات والأرزاق الكثيرة.

أ/ ويكون النظر في حال المال من **جهة الدخل**: وهنا تكون المداخيل موروثةً، أو تأتي على شكل هِبات. كما قد تكون محقّقةً عن طريق **الصناعات** أو التجارة أو «الصناعة». وفي رأي الدَّواني، إنّ **الزراعة** هي الأحوط؛ لأنّ الغالب في التجارة هو الكذب ثم هي أيضاً مُعرَّضة للكثير من المخاطر وحتى للزوال[1].

في الاكتساب ينبغي الاحتراز من الاحتيال، ومن العمل الذي يَجلب لصاحبه العار والشَّنارَ. ويجب تجنّب الأعمالِ الدنيئة[2]. **والصناعات الشريفة** ثلاثة أنواع: ما يتعلق بالعقل، كصناعة السياسيين والوزراء؛ ويتعلق النوع الثاني بالأدب

---

(1) يَعرض الدّواني رأيَ الإمام الشافعي الذي يَعتبر التجارة أفضل من الصناعة والزراعة؛ ثم رأيَ الماوردي، وهو من أصحاب الشافعي، في أنّ الزراعة هي الأفضل. ويبدو أن الدّواني يتبنّى الموقف الأخير ويبرِّر بكثرةِ الأموالِ الحلالِ موقفَ الشافعي المفضِّل للتجارة.

(2) يقصد بالأعمال الدنيئة الكِناسة والدِّباغة (را: موقف ابن سينا وسائر الفلاسفة من الجهد العضلي والأعمال اليدوية).

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

والفضل، كالكتابة وعلم النجوم [التنجيم] والطّب؛ والثالث هو ما يتعلق بالقوة الشهوية أو بالشجاعة، كالفروسية ومجاهدة الأعداء وحماية الثغور.

ولا يَبتعد الدّواني كثيراً أو قليلاً عن موقف الفلاسفة المسلمين السابقين عليه حيال تصنيف الصناعات الخسيسة. فهي تقاس بمقياس أخلاقي، وتكون ثلاثة أنواع: ما ينافي مصالح العباد، وما ينافي الفضيلة، وما يتنافَر مع الطبع (الدِّباغة، الحِجامة، إلخ.). ومع كُره الدّواني لهذا النوع الأخير، فإنه لا يَجده مستقبَحاً في العقل ويوصي بوجوب الاشتغال به. إذْ لا بد في المجتمع من جماعة تقوم بالأعمال «الوضيعة الخسيسة» لأنها ضرورية.

ب/ **سياسة الخرج**: أما قواعد إنفاق المال فأشهرها أخلاقي، وهي كلها مبادىء أمثَلية تقترب من الإرشادي والوعظي. والفضيلة هنا هي في الموقف الوسط[1]، أي الذي لا يكون إفراطاً أو تفريطاً. فلا الإسراف مقبول؛ والبخل التقتيري رذيلة؛ أما الإعتدال فهو وحده الواجب والمندوب.

لا يكون إنفاق الأموال من أجل العيش فقط. فثمة ثلاثة أنواع لصرفها: الزكاة وشتى ما يتعلق بالجانب الذي نَصّت عليه الشريعة (الصدقة، المعروف، النذر، إلخ.)؛ وما يعطى بدافع السخاء؛ وما يعطى لجهة نفع أو دفع ضرر[2]. نتلبَّث هنا قليلاً كي نستعيد تأثر الفلسفة الإسلامية في الاقتصاد بالعوامل الفقهية والروح الديني. فإلى جانب ما يأخذه الدّواني من عاداتٍ إسلامية تُنظِّم الإنفاق، وإلى جانب قواعد تُعرَف بالذوق والسليقة وعن طريق حُسْن اللياقة، نجد أن الفضاء التشريعي هو الموحِّد للبنية العامة. فالصدقة، كشاهدٍ، نشاط اقتصادي فردي محكوم بتنظيماتٍ منها: أن يكون العطاء عن طيب خاطر؛ وأن يُصْرَف خالصاً لوجه الله، غير مشوبٍ بالتأسّف أو بغرضٍ نفعي. والمنتفِعون من الصدقة الصادقة مُحدَّدون معروفون فقهياً، ومن ثم فمن اليَنْبغيات هنا مراعاة ترتيبهم.

---

(1) الفضيلة توسطٌ بين نقيضَيْن نظرية إسلامية منتشرة في الفقهيات وعلم التفسير كما في الفلسفة وأصول النَّظر. ونجدها أيضاف عند الفلاسفة اليونان، بل وحتى في الفكر الهندي.

(2) قا: وظيفة الجاه في نظرية ابن خلدون الاقتصادية.

أمّا الوجوه الأخرى التي يوصى بها فهي: إخفاء الصدقة، وتعجيلها، وعدم الخجل من قِلّتها وضرورة إكثارها والاستمرار في إخراجها...

أخيراً، يبدو أنّ تدبير الاقتصاد الفردي والعائلي يتمدد فيرتبط بكثرة من «الفضائل» والوصايا التعليمية. فالطمع، والحسد، والحِرص، رذائل يُنفِّر منها. ولا يَخفى أن تلك التعاملية أكثر انفتاحاً على نظرٍ عربي إسلامي يُمجِّد الكرم ويَعتزّ بالسخاء أكثر مما يَتقبّل نقيض ذلك.

لا يُخصِّص الدّواني، ضمن بنية التعاملية الاقتصادية على الصعيد الجزئي، باباً مُفرداً للإدّخار. إلاّ أننا قد نستطيع تأكيد مبدأَيْن هما: التأثر المتين بالفارابي وإخوان الصفا وابن سينا؛ ثم التبنّي الكامل للتعاليم والقواعد الدينية في تنظيم النشاط الاقتصادي. وفي عبارة ملخّصة، إن الفقيه والفيلسوف يتساكنان بطواعية وتوافقٍ داخل النظرية الاقتصادية الواحدة؛ وتلك هي أهم خصائص الدولة، أو الثقافة، العربية الإسلامية.

### 3 ـ من إشكاليات الفكر الاقتصادي العائلي الأمثلي:

من مشكلات الاقتصاد المثالي للمنزل[1] نذكر الأخذ في بنية واحدة «الجهّال والصبية والنساء»؛ ويُضيف الفارابي العُجم أيضاً وقليلي التمييز إلى هؤلاء[2]. هنا قول قد يؤخذ مَدخلاً لدراسة المهمَّش داخل الفكر الإسلامي، وهنا مُنطلَق لدراسة التصورات عن المرأة في الفلسفة الإسلامية وعند المعاصرين[3]؛ فذلك يتيح الشرط والإمكان للمحاكَمة والاستيعاب التجاوزي. الأهَمّ هو أنّ في تلك البنية بحراً من

(1) عِلم المنازل تسمية دقيقة توضع في مقابل المصطلح إيكولوجيا (علم البيئة، البياءة، البيئيّات). أمّا البيئانية فتوضع في مقابل الكلمة الدالة على المذهب، أي: إيكلوجيسم (ecologisme).

(2) را: الفارابي، رسالة في السياسة داخل نشرة بدوي للحكمة الخالدة، ص 341.

(3) تُحيل «موسَّعة التحليل النفسي الإنانس للذّات العربية» إلى العيادة أو الاستشارة النفسية كثرةً من المهتمّين المعاصرين بشؤون المرأة. ويبدو أنّ الإحصاءات عامل يساعِد على طلب تلك الإحالة ويبرّرها. وسبق أن طلبتُ تلك الإحالة لمؤلِّف الكتاب المدرسي في لبنان، وللكاتب في الفلسفة الإسلامية.

الباطن؛ وذلك ما نلقاه أيضاً في كل إدراكٍ أو تجربة أو شخصية؛ مِمّا يُتيح لنا التنقيب عن المطمور الذي قد يَتمثّل، في تحليلي، بالعامل الاقتصادي. ربما يكون في ذلك مبالغة وعدم دقةٍ؛ لكننا لا نجعله عاملاً حاسماً، ولا هو قابل لأن يكون كافياً أو معمَّماً. فكل المُراد هنا هو أنّ الوأد الجاهلي استمرّ، بمعنى ما من المعاني، في الثقافة الإسلامية؛ وفي الحالتَيْن، فهو يَتفسّر بتضافر الاقتصادي (الخوف من الفقر...) مع الاعتقادي والرمزي (حالة تَعبّديةٍ، ضحية بشرية، رؤية ايديولوجية للأنثى). إنّ انعدام الدور الإنتاجي للصبية والجهّال والنساء مولِّد لمعتقداتٍ تبخيسية طاردةٍ لهؤلاء «الطُّفيليين» (اللامنتِجين).

## VI: النظرية العِرفانية في الإقتصاديات

### 1 ـ المذهب الاقتصادي عند الصوفية، مدخل:

إنّ الصوفيين هُم أوائل الذين صنّفوا الفكر في الإسلام (السلوك، الشخصية، المجتمع) إلى عِرفاني وبرهاني وبياني؛ وهم أيضاً، من جهة أخرى، قدَّموا تصنيفاتٍ مُمَذْهَبةً ومُمَنهَجةً لقطاعاتٍ معرفية أخرى وعديدة هدفها كان، بحسب ما أُحلِّل، التمييز الذاتي عند «أهل الحقيقة» حيال الأوضَعِين: الفلاسفة؛ ثم الفقهاء الذين يَحملون معهم أهل اللغة والجمهور والمقمِّشين. نجد تلك النزعة للتمنهُج والتمذهُب في النشاط الاقتصادي للإنسان؛ فقد «جَعل المشايخ الرّزقَ أربعةَ أقسام:

**رزق مضمون**، وهو ما يَصل الإنسانُ إليه من طعام وشراب ويكون الكفافُ بالنسبة إليه. ويُسمّونه الرّزقَ المضمون لأن الله ضامن له...؛

«**ورزق مقسوم**، وهو الذي قُسّم منذ الأزل، وكُتِب في اللوح المحفوظ؛

«**ورزق مملوك**، وهو ما يَدّخره الإنسان من الدراهم والملابس والأسباب الأخرى؛

«**ورزق موعود**، وهو الذي وعَد الحقُّ تعالى به الصالحين...

«ويكون التوكل في الرزق المضمون، وليس [هو] شرطاً في الأرزاق الأخرى. فيجب أن يَعلم الإنسانُ أنّ ما كان الرزق كفافاً سيصل قَطْعاً، ويتوكل على الله...»[1].

## 2 ـ الاقتصادي داخل الكرامة الصوفية كمنتوجٍ معرفي وتعبيري مميَّز مميِّز:

يأبى الاقتصادي، عند أهل الكرامة والتذوّق، التغييب والانْطِمار. فقد يَتقدم الصوفي داخل كرامةٍ يكون نسيجها البادي الرسمي اقتصادياً؛ لكنّ التحليل يكشف أن الاعتقادي والرمزي يشكّلان قاعتها المستور المعتِم والجذور المنجرِحة. هنا صوفي طَلَبت نفسُه الشواء...؛ جاءته ظبية وانطَرَحت أمامه[2]؛ وذاك هجم على قشور البطيخ يأكلها بعد تجويع ذاتي [= تَصويم إجباري، في التجارب على الحيوان]، فنهَرَه الشيخ واتّهمه بالفشل وعدم الصلوحية للمهاجَرة وبدء الرِّحلة. قد يبدو، في الحالتَيْن، أنّ الاعتقادي هو الأول والمحرِّك؛ وأنا أرى أنّ للاقتصادي الأولويةَ في معظم الكرامات حتى تلك التي تُشَخَّص عند المعالِج النفسي والمحلِّل العيادي بمثابة حالة هَوَس الموت (thanatomania)، وطَلَب مَرَضي للاندثار، ورُهاب العمل، والرغبة الاستحواذية بالفقر والقتامة والجوع...

القراءة التي تَستكشِف، وليس لكي تَطمر أو تؤثِّم، تَنظُر على نحوٍ كلّيّاني للظاهرة الواحدة بغير تكذيبٍ أو تجزيء ثم انحيازٍ للسَّويّ وتنكُّرٍ للمنجرح. والرؤيةُ للاقتصادي شديد الغنى والتعقيد؛ ممّا يعني إمكان استكشاف الكثير من الإيجابي في تصوراتها عن العمل والجسد ونظام الإنتاج والتوزيع. فنحن لا نستطيع إنكار القراءة الصوفية المعاصرة لتاريخها الذاتي، ولمجالها ومصطلحاتها؛ هنا تَفسح المدرسةُ العربية الراهنةُ في الفلسفة مكاناً للفكر الصوفي المُحْدَث وللتصوف

(1) را: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة: الرِّزق. لا [= لاحِظْ]: تأسيس الاقتصاد العرفاني (عند أهل التصوف) على التوكل أي على الإلهي (أو الروحاني) وحده وليس على النبوي (أو النفسي) ولا على الفلسفي (البدني).

(2) را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الأندلس، 1983.

«المابَعد حداثوي». المُراد هو أني أجد غنيّاً مُجْزياً، أي سديداً، ورؤيةً شمولانيةً ذلك النص الذي أبدعه الدارِسون الذين، بغير أن يتلبَّثوا عند التواكل واللاعمل في التصوّف، رأوا الجانب الثاني من اللوحة[1]. لقد نَظَروا أشمل وأعمق؛ لم يتوقّفوا عند طائفة صوفية واحدة، ولا عند «مذهبٍ» في الاقتصاد محدود مقفَل وبقي هو هو عند كل أهل العِرفان في كل مكانٍ أو زمان لهم داخل حضارات الإسلام المتعاقِبة المتراكمة كما المتزامنة.

من الممكن، في تلك القراءة الشَّمّالة، اعتبار التصوف إيجابياً، وثورة على الفقر والانقهار أمام اللقمة، وردّاً على الجوع والسلطة القامعة. ومن الممكن أيضاً، بحسب تحليلي، القول إنَّ رفضَهم للواقع الاجتماعي الاقتصادي كان في زُملة العوامل التي أنتَجت، **داخل الفكر العربي**، التأويلانية وحيث تعدديةُ المعنى والمستوياتِ في قراءة النصِّ وفي فهم الإنسانِ والوجود. في عبارةٍ أخرى أدمث، إنّ المذهب الصوفي في الاقتصاد قد أعطى معنىً جديداً مُروحَناً للمفاهيم والتكاليف الدينية عينها؛ فالصوفي، إيماناً منه بقوة الاقتصادي وأولوية القوت والأرزاق، يَرفع ذلك كلَّه إلى مستوى ما بعد الحَرْف وما بعدَ المعنى المادي الصِّرف. وشاهِدهُ هنا هو أنّ الصوم أو الزّكاة أو الصلاة تعطى مدلولاتٍ معمَّقة تَجعل من تلك التكاليف طريقة من أجل السيطرة على المادي والتحكّم بالاقتصادي والجسدي.

وإذْ يُغلّب التصوّفُ المحْدَثُ الإنسانيَّ ووحدة الإنسان وما هو محبة وعلائقيةٌ مؤنسَنة، فإنه لا يدعو إلى التقشف والشَّظف ورفض الجسد والجانب الاستهلاكي. وهكذا يغدو المذهبُ الصوفي في رؤية الاقتصادِ مذهباً ينطلِق من الواقعي والعلائقي رافضاً لكل أخذٍ أُحادي، ومُناقِضاً للانقهار أمام الحاجة الاقتصاديةِ ولهيمنة الرأسمال. وفي ذلك التصوف المُحْدَث، يُقرأ الفقر بمثابة إهانةٍ للإنسان والكينونة؛ وبمثابة إفقارٍ هو إلغاء لحقوق الإنسان ولمعنى الوجود

(1) معاجم التصوف، وأشهرها المعجم الذي ظهر في الجامعة اللبنانية (إعداد: د. سعاد الحكيم).

والقيمةِ والحقيقة.

### 3 ـ القراءة التعطيلية بحثاً عن رموز الاقتصادي المغيَّب المطمور:

يُساعِد الفكر الصوفي، من حيث هو أقدر المنتِجين في علوم الرِّمازة والتأويل، على تفسير الأحلام والكرامات والأساطير والشِّعْر. في كل ذلك قد يُغيَّب الاقتصادي لكنه يأبى الصّمتَ والإنطِمار.

أختار، تسهيلاً للنَّظر، قراءةً تَعقّبيةً للاقتصادي في الشعر المُعاصر كممثِّلٍ للاقتصادي داخل الكرامات الصوفية وفي الحُلميات (ميدان تفسير الأحلام) والرِّمازة. يُفيدنا من أجل ذلك الإدراكِ للمطمور واللاواعي اتّباعُ طرائق التعطيل[1] التي كشَفت أنّ أشهر مفردات شاعرٍ غَزلي معاصِرٍ تؤوب إلى الجسد. ثم بدا أنّ ذلك التمركز حول الجسدي يُعيد التمحورَ حول أعضاءٍ معيَّنةٍ محدودة؛ بعد ذلك أكّد عَدّ المصطلحات الأكثر تَردُّداً أنّ العضو الرئيسي (البَطَل، المحور الأكبر) كان الثدي. إنّ ذلك الإلحاح القسري، أو التكرّر الانتحائي القَهري (العُصابي)، لعضو نبيلٍ معناه أن المتحكِّم اللاواعي هو الاقتصادي أي الوظيفة الإنتاجية والمعاني الرمزية للعطاء، للحليب الأمومي، للماء والبركة والوفرة...

في الأحلام والكرامة يقوم المال بدور تغطية الفقر. فالجوع في المنام، كما أثبتَ الفكر الصوفي في تفسيره للحُلم وفي توظيفه لدور الكرامة التعليمي، يَتبلسَم فيظهرَ من ثم على شكل وفرةٍ. والمال يَتمظهَر، في المجال المذكور، على شكل

---

(1) في عبادة البقرة، عند الهنود القدامى، عامل اقتصادي مُغطّى؛ ونجد هذا العامل عينه في: تقديس الماء، والمرأة السَّمينة، والأثداء الكبيرة (هنا رمز للخصوبة والشَّبَع والاطمئنان على الذات). لكشفِ ذلك المطمور اللامتمايز نَتّبع طرائق عباديةٍ تعطيلية. ذلك لأنّ الطريقة التعطيلية في قراءة الشعر توقِف عمل الصُّوَر البيانية، وتُعطِّل تأثير الهوامي واللاواعي عند المتلقّي. وهكذا نبدأ بقراءة الديوان من آخر كلمة تَرِد في آخر قصيدة مُسجِّلين المرات التي تتكرر فيها أشهر مفردات الشاعر (تجربة اختبارية لرائز عَدّ المصطلحات المتحكِّمة).

كثرةٍ في إفرازات الجسد[1]. وفي عبارةٍ أخصَر، إنّ المال، عند الصوفي وفي الحلم وعند الطفل والكهل، يعني الحمايةَ والاطمئنان؛ كما هو أيضاً إتّقاء، وشعور بالقوة، وحاجة للشعور بالاستقلال.

## V: الآدابية والمدرسة الفقهية

### 1 ـ الفكر الاقتصادي المشتَّت الشارد داخل نسق الأقوالية، الأدب الحِكَمي والينَبغيات:

قطاع الأقوالية، في الفكر العربي الإسلامي، لا يُهمَل. تعاد قراءته ومَوقعَته؛ والتشخيص لتلك الشخصية الحِكَمية في انجراحاتها وسوِيّتها يكشُف أنّ في القيعان والروحيةِ نظرةٌ متشائمة للإنسان والوجود، وخوف من الحياة يَذهب إلى حدّ لا سَويّ. ففي أحكام مَحاسِن الكَلِم ونوادر الفلاسفة وأقوال الفلاسفة والحكماء الإلٰهيين، في ذلك الميدان المعرفي الحِكْمَتي المكوَّن من حِكَم مكثَّفة وجُمَلٍ مسكوكةٍ مرصوفة، تَبرز مبادىء تأملية شديدة التعميم تُعلِّم **التحمّل والتجمّل والسلوكات اليَنْبَغية. فالمال**، في ذلك المنظور، مرفوض: إنه مكروه لأنه يعني الانتماء إلى المحسوس والاقتناء؛ والاهتمام **بالقوت** إبعادٌ للإنسان عن «النفس» والعالَم الروحاني وما هو لائق بالفكر. **والجسد** يَرتبط بالطين، ويَسجن في القَفَص المادي الفاني؛ **والعمل** جهد عضلي وخاصٌّ بالطبقة الأدنى في المجتمع...

إلاّ أنّ هذا الفهم للاقتصادي، وهو فَهمٌ أيديولوجي مسبَق، يقابله وجه آخر لاصق لا يَنمّ عن **سوداويةٍ** ولا عن رؤيةٍ اكتئابية للوجود والتجربة البشرية في مأساتها وأمام المصير. المُراد هو أنّ في الأقوالية وجهاً آخر إيجابياً يَنمّ عن انخراطٍ في المجتمع، وعن التزام بالعملي والنشاط. فكثرة كاثِرة من أقوالية الكندي، على سبيل الشاهد، إرشادية إضرارية في التدبير للقوت وحتى في الإلحاح على

(1) را: النابلسي، تعطير الأنام، ج 2، ص 150 (مادة: غائط).

الاكتساب ولا سيما على التوفير[1].

**2 ـ تكافؤ القيمة في الأقوالية الاقتصادية، حقيقة التناقض في «الرؤية» ومعناه:**

تَنفعنا القراءة العيادية الاستيعابية لموقِفَيّ الأقوالية، عند الفارابي[2]، والعامري[3]، والطوسي[4] وصولاً إلى الدواني[5] وغيرهم[6]؛ هنا نكون أمام حالةٍ. هنا إدراكٌ، أو تجربة، أو نَصّ. ومَرَّة أخرى، إنّ ذلك النمط من السلوك والتفكير سويّ؛ فليس هو عُصاباً قَهريّاً، ولا هو اختلال مَرَضي، كلٌّ تَذبذبٍ بين طَرَفَيْن يتصارعان بين الدعوة إلى الاهتمام بالقوت والاكتساب والعمل والدعوة إلى الابتعاد عن ذلك. لكأنّ كلّ ما في الأمر عبارة عن تَعدّديةٍ في المؤلِّفين، أو في الظروف والأمكنة والأزمنة.

يُستطاع تفسير تلك الكَرْفَرة أو الذَّهابيابية المستمرة بين الواقعي والأمثلي بعامل عمومي هو **روح العصر** (Zeitgeist). وهذا مصطلح هو، في الواقع، جهاز تبرير وطريقة تسويغية؛ ومن المعبِّر أننا نجده حتى في كُتب الطبّ النفسي[7]. وفي قراءتي للفلسفة العربية الإسلامية يَتشخَّص أمامي أنّ اللجوء إلى ذلك الجهاز ذريعة تغطيةٍ أو طريقة التفافية وحلّ رَيْثي. ويَنبغي أيضاً استيعابُ جهازٍ تسويغي آخر مفاده أنّ كل فلاسفتنا، ابتداءً بجابر بن حيان وحتى الأفغاني[8]، أنتَجوا كمقلِّدين داخل الأقوالية، أو أنّهم وجدوا ذلك

(1) «ما نقله الكندي من ألفاظ سقراط»، في: م. فخري، دراسات... (ط 1، دار النهار، 1970)، ص ص 43 ـ 46.

(2) زيعور، الحكمة العملية، ص ص 302 ـ 310.

(3) را: بعض «وصايا العامري وآدابه»، في: مسكويه، الحكمة الخالدة، ص ص 347 ـ 375.

(4) الطوسي، أخلاق محتشمي (والكِتاب كلّه شبه مكرَّس لذلك).

(5) الدّواني، يخصّص الدّواني بضعة صفحات لمحاسِن الكَلِم ولأقوال الحكماء، في: أخلاق جلالي.

(6) عن كل ذلك، را: زيعور، الحكمة العملية...، ص ص 93 ـ 98.

(7) Talbot **et al,** Textbook of Psychiatry, p. 1271.

(8) لم يُدرِك م. عمارة (الأعمال الكاملة للأفغاني) مكانة ووظيفة الأقوالية في الفكر الإسلامي، =

أمامهم غزيراً في الكُتب المترجَمة عن اليونانية المتأخّرة وعن السريانية[1].

في عمليات إعادة ضبط ومَعْنَيَة شخصية الفكر لا نَتهجّم، ولا نتعقّب المتناقضات. فتلك التجربة لا يُقال إنها كانت سلبيةً أو غير سوية؛ كما هو أيضاً غير ذي معنى الحكْمُ الذي يُلمِّع ويُنرجِس. لماذا؟ لأن المُراد هو المحاكَمَةُ بعد التشخيص؛ ومن ثم يلي التوجّهُ بقصد الاستيعاب والتعضيةِ داخل البيئة الجديدةِ المعاصِرة وما بعد «روح العَصرِ» القائمةِ الرائجة.

## 3 ـ ما بين الأقوالية في الفلسفة والأمثال في الحِكمة الشعبية، الفصيح والمعيوش:

تَسّرعٌ هو الحُكْم على الفكر الاقتصادي، في قطاع الأقوالية، بالخطَل والنقص في النضج. فما قد يبدو أنّه انجراحٌ في تماسك تلك التجربة لا يكفي لإقصائه؛ ونحن لا نحكم على شخصيةٍ أو على إدراكٍ بالسجن والأغلال بقدر ما نعيد المحاكمة والتمثّل الذي يَمتص الخبرات القاسية والناجحة كي نغني المجال. والأهمّ هو أنّ الأقوالية، وعلى غِرار ما نقوله عن الأمثال والمأثورات الشعبية، لا تقيم نسقاً ولا تَخضع إلى نمطٍ من التفكير الشمولاني المترابط؛ ذلك لأننا أمام خِبرات في الحياة، أي في مواجهة «آرائيةٍ» مؤلَّفة من آراء متنافرة تغطي وتُعوِّض هنا، وتُبلسِم وتَغسل وتساعد على التكيّف والاستقرار. . . فهنا تَرضى بالجوع والفقر، وفي مكانٍ آخر ترفعهما إلى مستوى الأمثليات؛ وقد تحيلهما إلى عدوٍّ قاهر، في أمثلة شعبية عديدة.

تغطّي الأقوالية الحاجاتِ الاقتصاديةَ اللامشبَعة، وتساعِد على التحمّل والتصبّر أمام اللقمة المفقودة والعَوز. كما أنّ حِكَماً كثيرة تُزيِّن الإكتساب والعمل، وتُرحِّب بالميسورين. ونجد الأمرَ عينه أيضاً في «الحكمة الشعبية

---

= وعند الأفغاني؛ فقد نشر أقوال الأفغاني موزَّعة على صفحاتٍ كثيرة. أَعَدْنا نشرها مُجمَّعة، في: زيعور، الأفغاني وعبده ـ إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي، ص ص 381 ـ 391.

(1) للمثال، راجع بعضها، في: بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص ص 293 ـ 299.

المعيوشة أو الشفهية».

**4 ـ مشكلة ثانية، عتمة أخرى في شخصية الاقتصادي داخل تجربة الأقوالية:**

التدبُّر العياديُّ لتجربة الأقوالية في مجال الاقتصاد يَضع أمام الوعي [يُوَعْيِنُ] ما قد يُسمّى بالحالة المتمازِقة حتى لا نَتحدّث عن حالة اختلالية. فالتحرّي في الأُسُس والتلافيف المظلِمة يلتقِط التحرك بميلٍ متسلِّطٍ استحواذي نحو التصلّب داخل طريقةٍ في التعبير متغلِّبة وعامة، بنيوية وثابتة وقسرية:

إنّ شخصية تُعبِّر عن ذاتها على نحوٍ تَتَقيَّد فيه برضى وابتهاج داخل سجون القوالب المتحكّمة هي شخصيةٌ تَقهرها اللفظةُ والمسبَقُ والجاهز. إلاّ أنّ هذا لا يَسمح للتحليل بأن يَذهب إلى حَدّ موافقةِ عبد الرحمٰن بدوي على أحكامه المتصلِّبة العُصابية التي تسجن اللغة العربية نفسها في البنيوي والقوانين[1].

## أنساق الفكر الاقتصادي داخل بنية العقل العملي

1 ـ العقل العملي تسميةٌ حديثة لِما كان المؤسِّسون، في الفكر العربي الإسلامي، يُسمّونه الحكمةَ (أو الفلسفة) العمليةَ التي **تَبحث في الخير** (الفضائل أو الأخلاق، القيم أو المعايير) وتؤلِّف القسمَ الأولَ من الحكمة. أمّا القسمُ الثاني فهو **الحكمة النظرية؛ ومقصودُها الحقيقة**. وتَرى المدرسة العربيةُ الراهنة في الفلسفة أنّ ما بين الأَيْسِيّات والمعرفيات والقيميات هو تناضحٌ وتبادلٌ بين جوانب اللوحة الواحدة الحية.

2 ـ يؤخَذ النظر في الاقتصادي بمثابة قطاعٍ لا يَنفصل عن قطاعات العقلِ العمليّ الأخرى (التربية، الأخلاق، السياسة، التدبير، النفسانيات، الآدابية، الأقوالية. . .) المُدرَكة بمثابة بنيةٍ منفتِحةٍ. يَعني هذ أنّنا نَعتبر التربوياتِ ممثِّلةً للاقتصادي والأخلاقي، للسياسي والتدبيري، أي لِما هو مكوِّن ثمّ لِما هو مُجمَل، ونَسق، وكُلّ. فالتبادل محرِّك أو جهاز مشترَك في التعريف، وفي تفسير الطرائق والمضمون أو لمقاربة المجال المدروس ومناهج الإنتاج.

---

(1) بدوي، الحكمة الخالدة (لمسكويه)، ص ص (7) ـ (11).

يُقسَم الفكر الاقتصادي، أُفُقيّاً، إلى مجالَيْن ظَنّ أسلافُنا أنّهما متواصلان مستمِرّان فيما بينهما على نحوِ خَطّي مستقيم وآلي. إنَّهما: السياسة الأَمثلية (الكاملة، الفاضلة، التدبير اليَنْبغي) للمنزل، وهنا مجالات صُغْروية هي سياسة النفس، فالقوت، فالزوجة، فالولد، فالخدم (المستخدَمون)، فالأهل ثم الأقارب؛ السياسة الأمثلية لاقتصاد الدولة (الأُمَّة، المدينة، الجماعة، الاقتصاد الكُبْروي). في المجال الأول يلعب القوت (الرِّزق، المال، الإنتاج المادي) دور العاملِ الأفعل في الحياة الاقتصادية العائلية؛ ورأينا أعلاه، في الفقرة الثالثة، أشهر المحفِّزات اليونانية التي فَعّلت وتحرَّكَت داخل ذلك المجال وأفهوماته وأجهزته المعرفية. ولعل أشهرها، على الإطلاق، كان ما كتبَه بْريسونْ حول تدبير المنزل[1]. والمجال الثاني، العامّ أي المختصّ بالدولة، نجده مبحوثاً داخل وظائف الرئيس ـ عند الفلاسفة[2]، وداخل وظائف «السياسة الشرعية» عند أهل «أدب الدّين والدّنيا» حيث اليَنْبَغيات تَتراكم ومن ثم تَتَحوَّل المعرفةُ إلى تربية، أو وِعاظةٍ، أو آدابية (تعاملية أَمْثلية، واجبيّة)[3].

3 ـ يُقسَم الفكر الاقتصادي، كما أيّ قطاعٍ آخر من قطاعات العقل العملي أو الفلسفة العملية، على نحوِ شاقولي، طِبقاً لمَدارس أو لرؤى أكبرية. لقد أنتَج الصوفيون أو تخصَّصوا وتَميَّزوا داخل ما قد يقال إنّه **المدرسة الصوفية العرفانية في النظر والمعرفة والمحاكمَة**؛ ثم هناك **مدرسة أهل البرهان**، وقد زَمَّن هؤلاء قراءةً خاصة (محلية، أو إسلامية ثقافِيّاً وسِياقاً وإدراكاً) لِ «**خطابة**» أرسطو، وقراءةً نقديةً مؤنسَنةً لِ «**سياسة**» («**جمهورية**») أفلاطون[4]. ثم إنّنا نستطيع الإشارة، داخل هذه

---

(1) يوضَع بين أيدي الطلاب في قسم الدراسات العليا؛ سوف يعاد نشره قريباً مع النصوص الأخرى التي سيشار إليها أدناه (الفقرة الأخيرة).

(2) را: زيعور، الاقتصاديات في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي (في الفرنسية)، صَدَر في: أمشاج / MELANGES، بيروت، الجامعة اللبنانية، 1989.

(3) را: رضوان السيد، «الماوردي ـ الرّجُل والعصر»، في: الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة المُلك** (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ص ص 5 ـ 114.

(4) را: زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية. . .، بيروت، دار الطليعة، 1988. را: تَرجمة روزنْتال، من العِبرية إلى الإنكليزية، لشرح ابن رشد على «سياسة» =

ـنافة (عِلم التصنيف) الواسعة المنفتِحة، إلى المدرسة الفقهية والكلامية[1]؛ ى المدرسة أو التيار الاجتماعي التاريخي[2]؛ ولا يُغفَل قطاع الآدابيين وأهل ـمرايا (الوِعاظيون) والأقوالِية (الحِكَم، مَحاسِن الكَلِم، نوادر الفلاسفة، كلام ـلحكماء والحكماء الإلهيين)، وأهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

4 ـ نَدرس الاقتصادي ليس فقط عند الفلاسفة بحسب تَعدادهم أو حَصْرهم داخل «المقرّرات التدريسية». فالفلسفة العربية الإسلامية أوسع مجالاً أو أكثر امتداداً في الزمان والمكان؛ وقد أعادت المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة قراءة فلسفتنا التأسيسية بحيث تَزمَّنت مفاهيم جديدة وأخرى كانت مهمَّشة أو غير مفصوحة، كما انفتحت آفاق، وتَوضَّحت قيعان وعَتْمات. من هنا أُعيدَ النّظرُ في شخصياتٍ من نحو: العامري، الدَّواني، الشيرازي أو طاشْ كُبْري زادة وحاجي خليفة؛ كما أُعيدت أيضاً بُنيَةُ المجالِ والقِيَمِ والطرائق والعلائقية أو المشترَكية مع الفكرَيْن الوثني والمسيحي ومن ثم مع الفلسفة المعاصرة داخل «الذمة العامة للفلسفة والصورة والسّلعة والثقافة».

5 ـ قراءةُ المدرسةِ العربيةِ الراهنةِ في الفلسفة لتاريخ فلسفتنا التأسيسية، وللفلسفة عموماً، ليست مجرَّد تأرخةٍ أو عملٍ توصيفي. فالعلاقة مع تاريخ الفلسفة تعليمية: وذلك التاريخ منطلَق، أو محفِّز تفكير، أو غذاء ومحرِّك ومِهماز؛ وليس هو الفلسفة أو الوعي أو المستقبل. فتاريخ الفكر الاقتصادي، أو التربوي وكما الفلسفي، إمكانٌ وموئل أو مَتاحةٌ توفِّر الاستجاباتِ، وإعادةَ التحكّمِ، ومَغْنَيَةً جديدة، وضَخّاً للتجديد والنور وشروط التكيّف الإسهامي.

= أفلاطون (ما يزال النصّ العربي مفقوداً)؛ أيضاً: را: فقرات عربية من الشرح الأوسط الذي وضعه ابن رشد على «الأخلاق إلى نيوماخُس»، نَشرها بِرْمانْ (Berman)، بْرِلْ، 1971).

(1) يُعتبَر كتاب الماوردي العيِّنة الممثِّلة؛ أيضاً: قا: الغزالي، في أدب الدين والدنيا. را: دراسات رضوان السيد في هذا المجال.

(2) را: زيعور، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993)، ص‌ص 139 ـ 144؛ عن الاقتصادي والتربوي، م.ع.، ص‌ص 89 ـ 95.

6 ـ تكشفُ القراءةُ المحاكِمةُ الراشدة أنّ الفكر الاقتصاديَّ متوج شبه وعظي، أو لكأنّه **الوِعاظةُ** مطبَّقةً على نسق الإنتاج والإنفاق وتوزيع العمل. فهو تربويات، وتدبير أمثلي للقوت وللحاجات: إنه تربويات مطبّقةٌ على الظاهرة الاقتصادية. . . المُراد هو أنّ الدراسة لم تكن قديماً وفي العالَم منصبَّة على الوقائع والروابط والمشكلات والقوى والعمل؛ فما هو آدابي أو يَنْبغيات تَحكّم، كما أنّ المنهج الدراسي كان تأمُّلياً أكثر مما هو تحليلي. وعلى غرار ميادين النظر الأخرى، كان الأخلاقي مقصوداً أكبر؛ والمعياري نِسْغاً ووقوداً. بيد أنّنا نَتنبَّه هنا والآن إلى أنّ الاقتصاد تأخّر حتى تكوَّن بمثابة علم مستقلٍّ عن الفلسفة، ثم إلى أنّ بعض فلاسفتنا رَفَض اعتبارَ السياسةِ المنزلّيةِ الفاضلة، ومن ثم الاقتصاد العائلي الكامل، قطاعاً من قطاعات الفلسفة العملية. لقد رفض ذلك الإعتبارَ ابن باجه، وأنكره على الفارابي وابن سينا والغزالي؛ ورأينا أعلاه أنّ ذلك الموقف الباجَوي الرَّفضي كان موجوداً عند ابن رشد، والشيرازي. . . ولم يُخْفِ ابن خلدون نقده للسياسة الفاضلة وللاقتصاديات الوعظية مقدَّمةً بثوبِ إرشادي وعلى شكل مرايا وآدابٍ حَسَنة؛ وذلك على صعيد المنزل كما على مستوى العمران والدّول (أيضاً، قا: ابن الأزرق).

7 ـ نَنتقِد ونَستوعِب، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، المنهج الذي يَبني تصوراتٍ تأمّلية، ويَنسج من أفكارٍ مسبقةٍ أو من الأيديولوجيا معرفةً. فالجاهز الناجز، والمتخيَّل والإضفائي [الإسقاطي] أدواتٌ غير دقيقة الإنتاج وأَنتجَت صورةً فردانيةً للاقتصاد وللتاريخ. لقد بَنى الأقدمون نظريةً في نشوء الاقتصاد (أو السياسةِ، وكما العدالة والقانون والسلطة أو المجتمع) متأسّسةً على فهم خَطّي مستقيم للتاريخ، وحتى على اعتبار الاقتصاد والسياسة جزءاً من الأيديولوجيا العامة، وشأناً معيارياً، وميداناً أخلاقياً أو تربيةً محكومةً بالقيم.

8 ـ في الفلسفة العملية، وكما هي أيضاً حال الفلسفة النظرية، يتغذّى الفكر المنتِج بالوثوقي، ويَبني صياغاتٍ كبرى دغمائيةً ومحكومةً بطرائق القياس وبمنطلَقاتٍ كُلّيةٍ ثابتة. والحالُ هذا، فإنّ القواعد أو الأصول المحدَّدة المعروفة مسبَقاً تبدو متمايزةً ومُوَعْيَنةً حيناً؛ لكنّها تكون أحياناً جمّةً غير

متمايزة، بل وقَسرية إرغامية. وتشخيص هذه القواعد المعرفية وأجهزة الإنتاج الفكري السلوكي يضع أمام الوعي المحلِّل السّابرِ تناضحَها وتغاذيها مع التوزيع الأُثلوثي لمراتب الوجود والقيمة النظر: فثمة ـ كما مَرّ أعلاه (الفقرة الثانية، رقم 3) ـ المرتبة الإلٰهية؛ تتلوها مع تَسلسلٍ هابط مرتبةُ النبوة؛ ثم وفي الدرجة الأخيرة مرتبةُ الإنسان[1]. وفي كلام أقصر، ثمة العِرفاني اللَّدُني (الروحاني)، فالنبوي (النفسي) ثم عالَم الأبدان؛ أو تكون الروح أولاً، يليها النفس ثم البدن. ووفقاً لهذا التصنيف تتوزع مذاهب النظر وطرائقه؛ وبذلك نكون أمام الصوفي، ثم الفقيه، ثم الفيلسوف. وبذلك يُفهم لماذا تكون الرؤى للإقتصادي مصنَّفة إلى: عرفاني، وفقهيات، وفلسفة.

9 ـ تلك القراءة للشخصية الفلسفية الإسلامية، في بحثَيْها المتكامِلَيْن عن الحق وعن الخير، تُوَعْيِن خاصيةَ الاجتهادِ المنفتِح على الواقع الحيّ والظروف التاريخية المتغيّرة. ذاك ما يتأكّد داخل تجربة الفكر الاقتصادي عند الفلاسفة الإسلاميين حيث يَتمظهَر التنوع والاختلاف فيما بينهم؛ كما يَبرز التغير داخل المرجعية وفي معجم المفاهيم الاقتصادية. من هنا نسلس إلى اكتشاف الإنجراح في الكلام العُصابى عن تكرارٍ قَهري، وتشابهاتٍ، ومنمَّطاتٍ جامدة، وانتماءاتٍ في ذلك الفكر السلوكي أو الشخصية السوية الإبتكارية. فالتكيّف الإنتاجي الدينامي، والتفاعل بإيجابيةٍ وإسهامية، يتجلّيان على سبيل الشاهد في إعادة التثمير المستمرةِ لمفاهيم اقتصاديةٍ كانت تتغَيّر أُسُسها الواقعية. فنحن لا نلاقي الاهتمام عينه، ولا المكانة عينها، لمصطلحات اقتصادية محضة عند الفارابي والشيرازي... لقد كانت تتغيّر ويعاد ضبطها مفاهيم كثيرة قادمةٌ من فقه المعاملاتِ ومن باب الجهاد؛ ومِثله: الجِزية، الخراج، دار الإسلام (دار

(1) را: الشيرازي، الشواهد، ص 373؛ المبد والمعاد، ص‌ص 498 ـ 500. لم يحافَظ، في الفكر العربي الإسلامي، على التمييز الواضح القَطْعي بين الروح والنفس والبَدن، بين الروحاني والنفساني والجسداني. لكنّ الشيرازي يبقى واحداً ومكرِّراً جُمَله (وحتى الألفاظ) في كتابَيْه: الشواهد...؛ والمبدأ والمعاد. ذاك ما يُذكّر بابن سينا في «النجاة»، وفي «الشفاء».

الحرب، دار الجهاد، دار السّلْم)، الجهاد، الغنيمة، الخُمس، الفيء، امتلاك الرقيق، ملكية الأرض، الرّبا (قا: رِبا الفضل أو الخفيّ)... كل ذلك كان يرتبط بتغيّر التشريعات والحقل أو العلائقية مع الأمم اللاإسلامية داهل السّلطنة العثمانيةِ العربية.

10 ـ أخيراً، ربما يكون الانتقال، من فكرنا الاقتصادي في تجربته الأولى أو التأسيسية المنيعة إلى تجربتنا الثانية الاجتهادية مع الدار العالمية للفلسفة والفكر، انتقالاً كان يجري بهدوء وتسلّلٍ قَبْل الطهطاوي بل ولربما قُبَيل علائقية السلطنة العثمانية العربية مع أوروبا الطامحة. هنا، في الفلسفة وكما في السّلعة وتَصوّرِ النّحنُ، يبدو سديداً نافعاً تشخيص العقل الزّوري في الكلام عن «نهضةٍ» أو عن «يقظةٍ» جرت في ذلك الظّنّ على «صوت مَدافع دولةٍ أوروبية» (SIC / كذا).

## الفقرة الأخيرة ـ اختلافُ خطابَين مُسلم ووثني[1]. تكوّنُ فضاء مشترك

حقَّق الفكرُ الفلسفي العربي الإسلامي، في الفكر السياسي الاقتصادي كما في الماورائيات، فضاءً مشتركاً يختلف عن مكوِّنَيْه الأساسيَّيْن المسلم واليوناني ويتجاوزهما. ولا غَرو، فالخطاب الأول فَرض تسمياته ومعانيه وسياقه الحضاري أكثر مما وَفَّق نفسه وعدّل فيها كي يَتصالح ويتلاءَمَ مع الخطاب اليوناني. ويبدو لي أنّ الرأي المختلف أو تعدّد الرؤى يتيح المجال أمام الفكر لإلتقاط **«الأنماط الأصلية»** والموقف الخاصّ بالإنسان لا بإنسان؛ فأنا لا أرى أنّ الـ **«زون بوليتيكون»** [الإنسان حيوان مَدَني، سياسي] مقولة يونانية صِرفة. هذا، على الرغم من أنّ أرسطو مشهور بها، ومن قَبل ثمّرها أفلاطون، بل وهي موجودة في الفكر اليوناني قبل هذا الأخير على نحو واضح. المُرادُ هو أنّ تلك المقولة هي فعلاً نَمطأصْلية؛ وتوقيدها في الفكر السياسي الاقتصادي داخل الفكر الإسلامي لم يكن عن طريق الإستعارة، ولا عن طريق انتشار الأفكار بين الأمم. لكأنّها مقولة، والرأيُ عنديّ، مبتذلة، تعرفها الثقافات، ويتصوّرها الفكر المتأمِّلُ المُعمِّر، ولم تَخْفَ على الثقافة

---

(1) الوثنية مأخوذةٌ هنا كمقابل للكلمة الأجنبية باغانِسْم (paganisme).

العربية فيما قبل الرّسالة المحمدية. يُلفَظ الحكْم المماثِل على المقولة الثانية التي أقامت على القوت نظريةً رائعة في نشوء المجتمع والدولة، العدالة والقانون، الوحي والعقل البشري؛ وعلى المقولة الثالثة التي تعطي للمحبة والألفة والصداقة، أي للإنساني في الإنسان وليس فقط للقوت وضرورة التعاون، دور المغذّي للتماسك واللحمة الاجتماعية. وقلق الإنسان أمام الوجود والمصير مولِّد للكثير من المقولات الاقتصادية والسياسية (را: العقل العملي) التي تُدبّر المجالَ والمعرفة للمجتمع والعمل والنشاط الباحث عن إشباع الحاجات أو عن التكيّف والاستقرار النفسي الاجتماعي. من هنا الرغبة الحادة بالتوازن، وتشميل المقسَّم، واستيعاب الأجزاء. فالحذر يَدفع إلى استجاباتٍ تكييفية تكون ثابتة، ستاتيكية.

قدّم الفكر العربي الإسلامي، في الاقتصادي والماورائي، نظريةً تتجاوز باستيعابٍ وشمولانية النظرية اليونانية في السُّكانيات [عِلم السُّكّان، ديموغرافيا]. فقد تخطّى نحو المؤنسَن والمؤنسِن، الفيلسوفُ العربي الإسلامي، انقفالَ أفلاطون، واستراتيجاتِ إسبارطة وأرسطو، والنزعةَ المضادة للإنساني القاتلة للإنسان، في مجال تحديد النسل وتحسينه وضبطه[1]. ويبدو أنّ العقلاني متعاوناً مع النَّقلاني ومتحرِّكاً بالشمولانية والإنسانوية، أعاد الفهمَ والمَعْنَيَةَ لمبدأ قَتْلِ ذوي العاهات[2] والزُّمنى[3]، والمولودين إضافةً عن العدد المحدَّد لسكّان الدولة المستقرة المقيِّدة.

فالنظرية الفلسفية عند العرب هي المنفتِحة الدينامية والمتقبِّلة، بحيث نستطيع الكلام عن نظامٍ سياسي اقتصادي يتّصف بالرحمانية والمشتَرَكيات العديدة في بعض أنواع المِلْكية. لقد رَفض ذلك النسق مبدأ شيوعية الأموال والنساء الذي دعا إليه أفلاطون[4]؛ وألّح على أنّ نفقة الفقراء الذين لا أولياء لهم تكون على بيت

(1) را: الـ eugénisme، اقتصادياً واستراتيجياً، في الفكر اليوناني والمعاصر.

(2) العاهاتيون هم، في تسمية معاصرة، المعوَّقون.

(3) الزُّمنى: المصابون بمرضٍ مُزمِن، عُضال.

(4) را: أفلاطون، الجمهورية، 423/ سي ـ 424آ (Rép., 423c-424).

المال[1]، ثم على توظيف الزكاة من أجل التوزيع العادل للأموال. بل إنّ مبدأ التكافل الاجتماعي الاقتصادي يتمدد فيَتَطبَّق على زواج اليتيم؛ مما يثير المقارنة مع المعاملة القاسية التي يوصف بها - في هذا المجال - خطاب أفلاطون[2]. ويُعامَل الخدَم [المستخدَمون، الرقيق] معاملةً رقيقة، واعدةً بالإنعتاق، وذات جانبٍ اقتصادي رحومٍ منفتح ويتيح الإمكان للاستقلال المالي والعمل الحر[3].

## الرّسْم والصياغات العربية الإسلامية للمفاهيم السياسية الاقتصادية

| | |
|---|---|
| سياسة، مَدينة | city, state |
| جاهلة | ignorant |
| فاسقة | vicious |
| فاسقة | wicked |
| ضالة | state in error |
| ضالة | erring |
| مدينة فاضلة | excellent, ideal, virtuous |
| مدينة جَماعية أو إجماعية أو ديمقراطية* | Democracy |

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(1) را: الزيلعي، شرح الكنز، ج 3، ص ص 59، 62، 64؛ ابن عابدين، الحاشية على كتاب ردّ المحتار على الدّرّ المختار، ج 2، ص ص 727 و728.

(2) F. Dulout, Traité de droit musulman..., t. II, 2e éd., Alger, 1950, pp. 19-21.

(3) عن سياسة الخدم، را (للمثال): إخوان الصفا، ابن سينا، ابن أبى الربيع، الغزالي، الطوسي، الدَّواني؛ نَذكر أيضاً: الشهرزوري. هنا أيضاً، تختلف الفقهيات عن الفلسفة في المعالجة وسَبْر الظاهرة. فالفقهيات تتأسّس على القياسي، وتنطلق من سننٍ عامةٍ ثابتة، وتصنِّف وتُجزِّىء مُلاحِقةً قضايا تفصيلية ومُفردة أو عيانية. . . أما المنهج الفلسفي فأكثر شموليةً ويربط القضايا بالمجمَل والبنية الاجتماعية؛ نلحظ ذلك في معالجة الزكاة، الخراج، ملكية الأرض، التكاليف الدينية. . .

* كتبَها الأسلاف بالضمّة؛ أسقطوا (عن حقٍ وحقيق) الواو، مما يُسهّل الإشتقاقات المعاصِرة.

| | |
|---|---|
| مدينة الكرامة · | timocracy |
| الكرامة | honour, respect |
| مدينة التغلّب، التغلّبية | tyranny |
| الخراج | land-tax |
| الجزية | poll-tax |
| بلوطوقراطية، السياسة (أو المدينة) الخسيسة، سياسة الخِسة | plutocracy, greedy, vile |

## المصادر العربية


- الدَّواني، را: أدناه، القسم الثاني. أيضاً، الترجمة العربية من الفارسية (نص غير منشور، كلية الآداب، قسم الدراسات العليا ـ الفلسفة).

- زيعور (علي)، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

- فلسفة الحضارة ومَغْنَية المجتمع والعلائقية، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1994.

- السَّيِّد (رضوان)، «الماوَردي ـ الرَّجل والعصر»، في: الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة المُلك، بيروت، دار الطليعة، 1979، صص 5 ـ 114.

- الشيرازي، الشواهد الرّبوبية، 1385 هـ.ش. نشرة ج. أشتياني، المبدأ والمعاد، نشرة ج. أشتياني، 1352 هـ.ش.؛ ـ المبدأ والمعاد، نشرة ج. أشتياني، 1385 هـ. ش.

- الطوسي، ترجمة إنكليزية (أدناه)؛ ترجمة عربية (قسم الفلسفة، كلية الآداب/ الجامعة اللبنانية).

- العامري، (أبو الحسن)، كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، نشرة م. أ. عطية، القاهرة، 1991.

- عباس (إحسان)، ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.

# المصادر الأجنبية


- Rosenthal, Averoe's Commentary on Plato's **«Republic»,** Cambridge, 1966.
- Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1962.
- Plessner, Der Oikonomikos des Neupythagoreers «Bryson» und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928.
- Thompson (W.F.), Practical Philophy of the Muhammadan People, London, 1839.
- Wickens, The Nasirean Ethics by Tusi, London, 1964.
- Zay'our (Aly y.), «L'Economique dans la pensée philosophique Arabo-musulmane», in **Mélanges,** Uni. Lib., Beyrouth, 1989, pp. 259-278.
- Langhade et Grignasehi, Al-Fārābī – deux ouvrages inèdits sur la Rhètorique, Beyr., librairie orientale, 1986.






# المال والسلطان:
## من أجل ترشيد مالية الدولة السلطانية

عبد اللطيف حسني

أولت كتابات المسلمين السياسية، اهتماماً خاصاً بقضايا المال، وتُظهر قراءة هذه الكتابات، إمكانية التمييز بين طريقتين في مقاربتها لهذه القضايا، ففي الوقت الذي ركَّزت فيه كتب الأحكام السلطانية، اهتمامها على أحكام المال الشرعية، فيما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج، وتمييز النواحي بالصلح والعنوة، وفي شروط تقلُّد هذه الوظيفة وقوانينها[1]، انصرفت مؤلفات الأدب السلطاني، إلى معالجة المسألة المالية في علاقتها بالملك، باعتبار المال ركناً أساسياً في أركان النظام السياسي. ويبدو أن هاتين الطريقتين في مقاربة مسألة المال، قد انعكستا بشكل قوي على مضامين هذه المؤلفات، فكتب الأحكام السلطانية، بدت، وقد استغرقتها تفصيلات ودقائق تفريقات الأحكام الشرعية الخاصة بالمال، في حين حضرت هذه التفريقات، إنما بشكل غير قوي في كتب الأدب السلطاني، التي يبدو أنها استهدفت إلى حد بعيد، ترشيد مالية الدولة الإسلامية، والحد من تلك الشهوات الشخصية التي كانت تنتاب الحاكم، تجاه مالية المسلمين، غير أن مهمة ترشيد مالية الدولة السلطانية التي اضطلعت بها هذه المؤلفات، لم تكن لتتجاهل واقع مالية الدولة السلطانية، والشروط والملابسات التاريخية التي تبلورت من خلالها هذه المالية، الأمر الذي منح تصوراتها المالية نوعاً من المرونة، وقدرةً على الاستجابة للحاجيات المالية للدولة الموسومة باسم السلطنة.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 433، لبنان، 1982.

# I

المال، لغةً، معروف، ما ملكته في جميع الأشياء، قال سيبيويه: من شاد الإمالة، قولهم، مال. أمالوها. يشبه ألفه بألف غزا، قال، والأعرف أن لا يمال، لأنه لا علة هناك توجب الإمالة، قال الجوهري: ذكر بعضهم أن المال يؤنث، وأنشد لحسان:

المال تزري بأقوام ذوي حسبٍ وقد تسوِّد غير السيد المالُ

والجمع أموال، وفي الحديث نهى عن إضاعة المال، قيل أراد به الحيوان.. وقيل أراد به، التبذير والإسراف وإن كان في حلال مباح. قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة. ثم أطلق على كل ما يُقتنى ويُملك من الأعيان وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم[1]. فالمال والملكية، في هذا السياق اللغوي، يبدوان متلازمين، كما أن الملكية بجميع أشكالها، تندرج في عداد المال، ومع المال تتضاءل أهمية الأحساب والأنساب، إذ لا سيادة، إلا سيادة المال. فمن يملك المال، يمتلك السيادة. وواضح أيضاً من خلال التلازم الحاصل بين المال والملكية، أننا في مواجهة مسألةً تبدو بالغة التعقيد، مسألة الملكية في الإسلام: لمن ملكية المال بصورة خاصة، والملكية بصورة عامة؟ هل هي للإنسان؟ أم هي خالصةً لله؟

المتأمل في المصادر الأهلية للشرع الإسلامي، يعثر على نصوص قرآنية، تجعل من أمر الملكية، أمراً خاصاً بالإله ﴿قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله﴾[2]، ﴿ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض﴾[3]، ﴿ألا إنّ لله ما في

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 635 ـ 636.
(2) سورة الأنعام، آية 12.
(3) سورة البقرة، آية 107.

السماوات والأرض﴾[1]، ﴿ألا إن لله من في السماوات ومن في الأرض﴾[2]، وإلى جانب هذه الآيات، هنالك نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية، تضفي الملكية على شخص الإنسان «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[3]، ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾[4]، كما جاء في الحديث قول الرسول: «من أحيا أرضاً ميتةً فهي له وليس لعرق ظالمٍ حق[5]».

وتُظهر قراءة هذه النصوص، أن الله، هو من الناحية المبدئية صاحب الاختصاص بالملكية، كما أن الإنسان هو بمقتضى استخلافه على الأرض من قبل الله: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[6]، قد مُنح حق التمتع بهذه الملكية.

ومن متابعة النص القرآني، وسنَّة الرسول، بخصوص مسألة الملكية، يتبين أن تمتع الإنسان المسلم بالملكية، يكون بمقتضى طريقتين، طريقة التمتع الفردي، وطريقة التمتع الجماعي، فالتمتع الفردي بالمال في الإسلام أمر مباح، شريطة أن يكون اكتسابه بكيفية شرعية[7]، انطلاقاً من الآية القائلة ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[8]، إذ تنصرف دلالة هذه الآية إلى أن جميع ما في الأرض، وما هو على ظهرها، تنصرف منافعه وثمراته للإنسان، فالانتفاع به، مباح له، فيما يسدُّ به حاجته، وتقوم به حياته، وقد استدل الفقهاء من ذلك، على أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل

---

(1) سورة يونس، آية 56.
(2) سورة يونس، آية 66.
(3) سورة البقرة، آية 29.
(4) سورة النساء، آية 5.
(5) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 5، ص 269، القاهرة، بدون تاريخ.
(6) سورة الحديد، آية 4.
(7) الشافعي، الأم ج 3، ص 364، القاهرة 1969.
(8) سورة البقرة، آية 29.

على الحظر[1]. وتدعم هذه الطريقة في التمتع بالمال، بجملة أقوال وردت عن الرسول، آخرها ما جاء في خطبة الوداع: «لا يحل لأحد أن يأخذ شيئاً من متاع أخيه بغير رضا نفسه». وبالاستناد إلى هذه المعطيات، عرَّف الفقهاء تمتع الإنسان بالملكية وفق هذه الطريقة على «أنه القدرة على التصرف ابتداءً إلاّ لمانع[2]» وبأنه «حكم شرعي قدر وجوده في عين أو في منفعة يقتضي تمكين من أضيف إليه من الأشخاص من انتفاعه بالعين أو بالمنفعة، أو الاعتياض عنها ما لم يوجد مانع من ذلك[3]». ويبدو واضحاً من التأمل في هذين التعريفين، أن الفقهاء يستدركون السلطة المخوَّلة للمالك، فيحدد دونها بعدم وجود مانع من ذلك، فالملكية وفق هذا التصور الفقهي يتم التمتع بها لإشباع حاجات الناس المشروعة. والحصول على ما ينفع الناس في معاشهم، دون أن يترتب على ذلك إضرار بالغير. وتحقيقاً لهذا الغرض، بلور فقهاء الإسلام، ضوابط الملكية الفردية، فليست كل الأموال ذات قابلية للتملك الفردي. فما هو مخصص للمنفعة العامة كالمساجد والحصون والأنهار، لا يجوز تمليكه لا للأفراد ولا للجماعات، كما أن هنالك ما لا يقبل التمليك إلا عند وجود مسوَّغ شرعي. وفيما عدا هذين القسمين يُباح التملك والتمليك[4]. وفضلاً عن ضوابط الملكية الفردية هذه، أحاط الفقهاء هذا النمط من التملك بجملة من القيود، من ذلك قيد الزكاة. وتقييد الوصية في الإرث بالثلث، وتحريم الربا. وهي قيود تجد أصولها في التشريع الإلهي، وفي سنة الرسول، بالإضافة إلى القيود التي كان فقهاء الإسلام قد استقوها من الأعراف وتقاليد البلدان التي فتحوها، من نمط الوقف والشفعة والارتفاق والمصادرة[5].

وإلى جانب طريقة التمتع الفردي بالملكية، أقرَّ الشرع الإسلامي، طريقة

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 2، القاهرة، 1955 ص 438.

(2) ابن الهمام، فتح القدير، أول كتاب البيع، طبع بولاق، 1316هـ.

(3) القرافي، القاهرة، 1346هـ، الفروق، ج2، القاهرة 1346هـ، ص 208.

(4) الرملي، نهاية المحتاج، طبع بولاق، 1292هـ، ج 6، ص 87.

(5) مجيد خدوري، لبنان، 1979، بحوث في الثقافة الإسلامية، ص 57 إلى 61.

التمتع الجماعي بالملكية. وقد تمظهرت هذه الطريقة في الفيء والغنائم التي اعتبرت قبل قسمتها على ذمة الجماعة[1] والأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة عُنوة[2]؛ وفي المعادن[3]، والماء والكلأ والنار[4].

## II

بيد أن هذه المسارات التي كان قد اختطها الشرع الإسلامي، لم تكن دوماً متطابقةً مع واقع الحال في المجتمع الإسلامي، فمباشرةً بعد وفاة الرسول، سيصبح المال، وملكية المال، موضع تجاذب القوى. فالملكية الفردية المقيدة بقيد الزكاة، سيتم النظر إليها في عهد أبو بكر الصديق، باعتبارها «إتاوةً» تُدفع للرسول، الذي بمجرد وفاته، أصبح في إمكان البعض التخلص منها، في نفس الوقت الذي نظرت فيه السلطة إلى الزكاة، وإلى المحاولات الجارية للتخلص منها باعتبارها إجراءًا تهديمياً لركن من أركان الإسلام يستلزم عقوبة القتل، إذ خطب أبو بكر الصديق في هذا الشأن قائلاً: «والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله (ص) لقاتلتُهم على منعه»[5].

وقد نتج عن وجهات النظر المتعارضة هذه، النتيجة المعروفة باسم حروب الردَّة من أجل إخضاع المتملِّصين من أداء الزكاة، للشرع الإسلامي، الذي سيتعرض مرةً أخرى للتصدع، بخصوص نظرته للأموال العائدة للملكية الجماعية، إذ سيختلف الفقهاء في مسألة تخميس الفيء، إذ كان الرسول، يقسم الخمس على خمسة أسهم متساوية، سهمٌ منها كان له، ينفق منه على نفسه وأزواجه، ويصرفه في مصالحه ومصالح المسلمين، فذهب من يقول بميراث الأنبياء إلى

(1) ابن هشام، السيرة ج 3 ـ 4، ص 496.
(2) صحيح البخاري، ج 3، ص 155.
(3) الشافعي، الأم، ج 3، ص 265 وما بعدها.
(4) المنذري، مختصر سنن أبو داود، حديث رقم 50.
(5) صحيح البخاري، ج 2، ص 105.

أنه موروث عنه، مصروف إلى ورثته، وقال آخرون، يكون ملكاً للإمام بعده لقيامه بأمور الأمة مقامه، بينما رأى أبو حنيفة، سقوطه بموته، في الوقت الذي ذهب فيه الشافعي إلى أنه يكون مصروفاً في مصالح المسلمين[1].

ويبدو أن هذه المؤشرات التي بدأت تتبلور في المجتمع الإسلامي، بخصوص مال الله، الذي عنى في أحد وجوهه: مال الجماعة المسلمة، ستأخذ كامل أبعادها في الفترة التي تلت عهد الخليفة الراشدي الثاني، عمر بن الخطاب، إذ ستعرف الأفكار والممارسات المتعلقة به، تغييراً جوهرياً. تُظهر لنا ذلك ملفات ومحاورات عثمان بن عفان التي أرخت لواقع هذه التحولات، فقد رُوي عن أبي مخنف، أن عبد الله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص بن أُميّة، قدم على عثمان في مكة ومعه ناس فأمر لعبد الله بثلثمائة ألف، ولكل واحد من القوم بمائة ألف، وصك بذلك على عبد الله بن الأرقم، وكان خازن بيت المال، فاستكثره، ورد الصك به. ويقال إنه سأل عثمان أن يكتب عليه بذلك كتاباً فأبى وامتنع ابن الأرقم أن يدفع المال إلى القوم فقال له عثمان: إنما أنت خازن لنا! فما حملك على ما فعلت؟ فقال ابن الأرقم: كنت أراني خازن المسلمين، وإنما خازنك غلامك! والله لا ألي لك بيت المال أبداً! وجاء بالمفاتيح فعلقها على المنبر![2]

وقد تعزز هذا التحول في مفهوم مال الله، بخرق عثمان بن عفان للمبدأ الذي استنه عمر بن الخطاب، بخصوص الأراضي المستولى عليها من قبل المسلمين عن طريق الفتح، إذ قضى عمر بشأنها، أن تكون ملكاً للدولة لا أن توزع بين المحاربين الذين اشتركوا في القتال باعتبارها من غنائم الحرب، مستنداً في ذلك، إلى أن الأرض، هي من حيث المبدأ ملكٌ لله، وبالتالي يجب الإبقاء عليها ملكاً للمسلمين مجتمعين[3]. وقد تأرخ هذا التراجع بإقطاع أرض الصوافي وأرض سواد العراق

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 762.

(2) شرح نهج البلاغة، ج 3، ص 35 ـ 36.

(3) مجيد خدوري، بحوث في الثقافة الإسلامية، ص 55.

التي كانت ملكاً لبيت مال المسلمين[1]. وإذا كانت هذه التحولات، قد بدأت تتغلغل في جسد المجتمع الإسلامي، فإن ذلك لم يمر دون احتجاجات عملت على الحد من تحويل الإسلام إلى أيديولوجية للمجتمع الطبقي الصاعد، والتي من دون شك، كانت تدرك وتعي، منتهى التحولات الجارية. ويروي لنا المؤرخون، في هذا الصدد، بعض النقاشات الصاخبة التي جرت بين الصحابي أبي ذر الغفاري، ومعاوية، أمير الخليفة عثمان على الشام، فقد سمع أبو ذر معاوية، يردد أن المال، مال الله فقال له أبو ذر: لا تقل ذلك، وما الذي يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟ فقال معاوية: يرحمك الله يا أبا ذر ألسنا عباد الله والمال ماله؟ قال أبو ذر: لا تقل ذلك! وأصر على أن المال مال المسلمين، مخافة أن يتخذ قول معاوية، ذريعة لاحتجاز هذا المال عن أصحاب الحقوق في أموال الغنائم من المقاتلة والجند، وإلى استبداد وليِّ الأمر بالتصرف والتدبير فيه[2].

وهكذا يمكن القول أن التطورات سالفة الذكر، تظهر ثلاثة لحظات في تطور النظرة الإسلامية تجاه المال، لحظة أولى، اعتبر فيها مال الله، مال المسلمين مجتمعين، ولحظة ثانية، استأثرت فيها الدولة بمال الله، ثم اللحظة الثالثة والأخيرة، أستبدَّ فيها ولي الأمر بمال الله، وهي اللحظة التي ورثتها الدولة السلطانية في أعقاب انحلال وتفكك الإمبراطورية الإسلامية.

## III

كتب الغزالي، مصوِّراً أوضاع مالية الدولة السلطانية قائلاً: «.. إن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها، وكيف لا، والحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة لا وجود لها وليس يدخل منها شيء في يد السلطان؟ ولم يبق إلا الجزية، وإنها تؤخذ بأنواع من الظلم لا يحل أخذها به؛ فإنهم يجاوزون

(1) محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة، 1961، ص 148.
(2) أبو عبيد، الأموال، القاهرة 1969، ص 223.

حدود الشرع في المأخوذ والمأخوذ منه. والوفاء له بالشرط، ثم إذا نسبت ذلك إلى ما ينصب إليهم من الخراج المضروب على المسلمين، ومن المصادرات والرشاوي وصنوف الظلم لم يبلغ عشر معشار عشيرة»[1]. فالصورة التي يضعنا في إطارها الإمام الغزالي، صورة وإن كانت تضع مالية الدولة السلطانية خارج الإطار الشرعي، فإنها من جهة أخرى، تكشف لنا عن الانحصار الذي كانت تعاني منه الدولة السلطانية، بخصوص الموارد المالية، فالموارد المسموح بها من الناحية الشرعية، لم تعد ممكنة في الواقع المرئي، فقد أُخرجت الزكاة من نطاق عمل الدولة الدنيوية المشكوك في شرعيتها[2]. كما أن الأموال المترتبة عن الفيء والغنائم، تراجعت هي الأخرى بتراجع المد الإسلامي في العالم. ولم يتبق من الموارد الشرعية الممكنة سوى مورد الجزية، فكيف تعامل الأديب السلطاني، لسان حال الدولة السلطانية مع هذه التصورات؟

ينطلق الأديب السلطاني في مقاربته لمسألة المال، من الإقرار بأهمية المال في الملك: الملك بالرجال، والجند بالأموال، والأموال بالعمران، والعمران بالعدل[3].

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

وإذ يُقر الأديب السلطاني بذلك، فإنه يستجيب لإحدى الحاجيات الأساسية للدولة السلطانية، فهذه الدولة التي كانت في حالة نزاع دائم مع مركز الخلافة، ثم مع الدويلات السلطانية المجاورة لها، ثم مع الثورات والتمرّدات الهادفة للنيل من شرعيتها، ثم أخيراً مع الدول غير المسلمة التي قد تكون محاربة لها، كانت مسألة الرجال أو بالأحرى الأجناد، وتمويل هذه الأجناد، مسألة حيوية بالنسبة لها، والأديب السلطاني هو من دون شك في طرحه هذا، يدرك تمام الإدراك، أن الأموال لا يمكن أن تأتي من عدم، لذلك ينصح السلطان بالعمران الذي يتوقف هو الآخر عند العدل. وإنما مثل الملك في مملكته مثل رجل له

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، لبنان بدون تاريخ، ج 2، ص 126.

(2) فضل شلق، فريضة الزكاة، قراءة في التاريخ والوعي، ضمن إشكاليات التوحد والانقسام، 1987، ص 209 وما بعدها.

(3) ابن رضوان، الشهب اللامع، الدار البيضاء، 1984، ص 381.

بستان فيها عين معينة. فإن هو قام على البستان فأحسن تدبيرها، فهندس أرضها وغرس أشجارها، وحظر على جوانبها، ثم أرسل عليها الماء اخضرّ عودها، فقويت أشجارها، وأينعت أثمارها، وزكت بركاتها، فكانوا جميعاً في أمان من الضيعة، لا يخافون فقراً ولا شتاتاً، وإن هو رغب في غلتها، وجباها ولم ينفق فيها ما يكفيها، ضعفت عمارتها ورقَّت أشجارها، وقلت ثمارها، وذهبت غلتها ومحق الدهر ما جبى من غلتها، فنفر القوم وهلكوا وتشتتوا[1].

وسواء لدى «الطرطوشي» أو «لسان الدين ابن الخطيب»، تبدو التجربة التاريخية للمسلمين في الأندلس، حاضرةً بكل ثقلها، ينبه «الطرطوشي» بشكل صريح إلى واقع هذه التجربة بقوله: «سمعت شيوخ بلاد الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: ما زال أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاص لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستعملونها، ويرفقون بالفلاحين، ويربونهم كما يربي التاجر تجارته، فكانت الأرض عامرة، والأموال وافرة، والأجناد متوافرين والكراع والسلاح فوق ما يحتاج إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر فرد عطايا الجند مشاهرةً، فقُبضت الأموال على الطمع، وقدم على الأرض جباةً يجبونها فأكلوا الرعايا، واجتبوا أموالهم واستضعفوهم. فتهاربت الرعايا، فضعفوا عن العمارة، فقلَّت الجبايات المرتفعة إلى السلطان، وضعفت الأجناد، وقوي العدو على بلاد المسلمين، حتى أخذ الكثير منها، ولم يزل أمر المسلمين في نقص، وأمر العدو في ظهور، إلى أن دخلتها الملثمون، فَرَدُّوا الإقطاعات كما كانت في الزمان القديم»[2].

و«الطرطوشي» بحديثه هذا، يظهر مرونة كبرى، في التعامل مع الواقع الذي آلت إليه الموارد المالية للدولة السلطانية، إذ يفصح من تقبله لنظام الإقطاع كطريقة لجباية خراج الأرض، فهي الطريقة التي تعود بأصولها إلى عهد الفتوح الإسلامية

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، لندن، 1995، ص 373.
(2) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 370.

الأولى، إذ كانت أراضي الأكاسرة وأفراد البيت المالك، والمرازبة ـ وهم كبار أصحاب الأراضي ـ ملكاً للدولة، تقطعها من تشاء[1]، ويحدد الخراج الذي يؤدّى عن الأرض المقطعة، باتفاق بين صاحب الإقطاع والسلطة. ويبلغ العُشر على ما قرّره الفقهاء، وتعود هذه الأرض إلى السلطة في حالة مصادرة أصحابها، أو عند تطرق الخراب إليها، غير أن تقبل «الطرطوشي» لهذا النظام لم يعفه من التأكيد على ضرورة الرفق، في تعامل أصحاب الإقطاعات مع فلاحيها. وفي ذلك إشارة ضمنية للجوانب السلبية التي لحقت بهذه الطريقة من جباة خراج الأرض، إذ كثيراً ما يكون الخراج عبئاً ثقيلاً على صغار الملاك، حتى أن بعضهم كان يلحق أرضه بالأقوياء، فراراً من كثرة الخراج المفروض عليهم[2]، كما أن الملتزم، كان يعمل على الإبراء، وجمع المال، ولا يتردد في إرهاق الأهلين وإثقالهم بالضرائب المختلفة[3].

أما «لسان الدين بن الخطيب» فتمثل التجربة الأندلسية أمامه من خلال تأكيده على حيوية المال للدولة السلطانية: «وفي المال قوة سماوية، تصرف الناس لصاحبه، وتربط آمال أهل السلاح به»[4]. فآمال أهل السلاح الذين ليسوا سوى جنود الدولة السلطانية، آمالٌ مرتبطة أشد الارتباط بالمال.

وفي نفس السياق، يعمل «نجم الدين الطرسوسي» (ـ758 هـ) على التنظير لمالية الدولة السلطانية على عهد الأتراك، فهو يخرج الزكاة من الإطار الشعائري، ليدخلها في اختصاص السلطة الزمنية، كما تسمح للسلطة الزمنية، بجبايات غير شرعية إذا اقتضت مصلحتها ذلك: «إن السلطان إذا احتاج إلى تقوية الجيش يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم»[5]. ولا يقتصر «الطرسوسي» على

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، لبنان، بدون تاريخ، ص 18.
(2) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، القاهرة، 1344هـ، ص 41.
(3) أبو يوسف، كتاب الخراج، بولاق، 1302هـ، ص 18 ـ 61 ـ 70 ـ 71.
(4) لسان الدين ابن الخطيب، مقامة السياسة، بدون تاريخ، ص 134 ـ 135.
(5) نجم الدين الطرسوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق رضوان السيد، لبنان، 1992، ص 69.

ذلك. إذ يثير انتباه السلطان التركي إلى آراء الحنفية بخصوص المالية الإسلامية، منبهاً إلى توافقها وواقع السلطنة التركية: «إن السلطان إذا فتح بلدةً من بلاد الكفار، فأراد أن يمُنَّ عليهم، ويقرهم على أملاكهم، ويضع الجزية على رؤوسهم، ولا يُقسّمها بين الأجناد ـ قال أبو حنيفة: له أن يفعل سواء رضي الجند أو لم يرضوا»[1].

ويتعزز هذا الاتجاه الواقعي لدى «الطرسوسي» في نظرته لمالية الدولة السلطانية أخيراً، بقبوله مبدأ المصادرة، كردٍّ مشروع تجاه حيازة الأموال بطرق غير مشرعية: «أما وجه أخذها فهو أن يكون قد أخذ المال من الناس بجاه الولاية، كولاية النواب والولاة والقضاة وأرباب المناصب. إذ لولا المناصب لما حصلت، ويدخل في هذا، هدية الناس للولاة والقضاة والنواب، كما قال النبي (ص): هلا جلس أحدكم في بيت أبيه وأمه. فيجوز للسلطان أن يأخذ ذلك المال، ويضعه في بيت المال، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأبي هريرة، لما استعمله على البحرين، والقصة معروفة. والأشبه أن يكون موضع هذا المال بيت مال اللقطة[2]». ويبدو أن وعي «الطرسوسي» بأهمية هذا الإجراء، وخطورته على حرية الأفراد في مجال التملك جعله يحيط هذا التدبير بمقياس شرعية أو لا شرعية الأموال المملوكة للأشخاص المستهدفين بهذا الإجراء.

وتتخذ واقعية الأديب السلطاني، في تعامله مع مالية الدولة السلطانية بعدها الأقصى مع «ابن تيمية» الذي ينتهي إلى الإقرار بما يلي: «... نعم، إذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق، وقد تعذر ردها إلى أصحابها، ككثير من الأموال السلطانية، فالإعانة على صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين كسداد الثغور، ونفقة المقاتلة ونحو ذلك من الإعانة على البر والتقوى»[3]، مستنداً

(1) نفس المصدر، ص 66.

(2) نفس المصدر، ص 111.

(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية، الدار البيضاء، 1991، ص 62 ـ 63.

في رأيه هذا إلى «أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت، كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناها هو المشروع»[1].

وإذا كانت هذه الواقعية هي نتيجة حتمية للانحصار الذي كانت تعاني منه الدولة السلطانية على جميع المستويات، وبالأساس المستوى المالي، فإنّ ذلك لم يحل بطبيعة الحال دون الأديب السلطاني، ومحاولة ترشيد وبالتالي عقلنة مالية الدولة، التي كانت قد بالغت في إبداع تقنيات جديدة لابتزاز المال من الرعية فعضد الدولة مثلاً من بني بويه، تحدثنا المصادر التاريخية عن سلوكياته المالية المشينة، فقد زاد في مساحة الأرض واحداً في عشرة بالقلم، وأضافه إلى الأصول، وجعله رسماً جارياً طُبق على جميع السواد. وأخذت جنايات لم تكن، ورسوم معاملات لم تعهد، وأدخل يده في جميع الأرجاء، وجبى ارتفاعها، وجعل لأهلها شيئاً منه، وكثرت المظالمة من ذلك في آخر أيامه، ليأتي بعده صمصام الدولة، الذي أطلق الارتفاع للملاك، وجعل للمراعي وفرائض الصدقات ديواناً، وأقرّ له عمالاً، وكتاباً وجهابذة، فأرتع من أعمال السواد ما زاد على ألف، ألف درهم في السنة. وأدخل يده في وقوف السواد، ورتب لها ناظرين متصرفين، وقرر لأربابها إجازةً تطلق لهم عنها، فتحصّل منها جملة كثيرة فصارت في المقبوض، وخرجت الإقطاعات من بعد ذلك، وقرر على أسواق الدواب والحمير و الجمال عما يباع فيها من جميع ذلك، وفعل في ضرائب الأمتعة الصادرة والواردة، ما زاد فيه على الرسوم القديمة، وحظر عمل الثلج والقز، وجعلهما متجراً للخواص، وكانا من قبل مطلقين لمن يريد عملهما والمتجر فيهما[2].

أما مصر، فقد تطور نظامها المالي بشكل قاس، فعلى عهد المتوكل تمكن متقلد الخراج، أحمد بن المدبر من الزيادة في الضرائب، وحجر على النطرون بعد

---

(1) المصدر نفسه، ص 63.

(2) مسكويه، تجارب الأمم، ج 3، القاهرة، 1914 ـ 1915، ص 71.

أن كان مباحاً، وفرض على الكلأ المباح ضريبةً أسماها **مال المصايد**: «كما قرر على ما يصاد في البحر والنيل والبحيرات، والبرك، ضريبة أسماها: **مال المصايد**»[1].

وبنتيجة هذه الوضعية لم يكن في مستطاع الأديب السلطاني، أن يستمر في واقعيته إلى مدى لا محدود، بل اعتبر من مهامه الأساسية، العمل على ترشيد مالية الدولة السلطانية. فالأموال لدى «ابن تيمية» تندرج في عداد الأمانات، وهي تشكل مجالاً لالتزامات متبادلة بين كل من الولاة والرعية. «فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر، ما يجب أداؤه إليه. فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء أن يؤتوا كل ذي حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديون، أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه، وكذلك على الرعية، الذين يجب عليهم الحقوق، وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه. . . ولا لهم أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه وإن كان ظالماً. . وليس لولاة الأموال أن يقتسموها بحسب أهوائهم؛ فإنما هم أمناء ونواب، ووكلاء»[2].

وفي عمله الترشيدي هذا، يستعين «ابن تيمية» بالتجربة التاريخية الإسلامية. إذ يورد في هذا الشأن الكثير من الأحاديث عن الرسول، والكثير من الممارسات عن طريق عمر بن الخطاب، يخص «ابن تيمية» الفصل الأول من الباب الثاني لكتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» للحديث عما «يدخل في باب الأموال» والفصل الثاني لـ «أصناف الأموال السلطانية» والفصل الثالث لـ «الظلم الواقع من الولاة والرعية»، أما الرابع والأخير، فيخصصه للحديث عن «وجوه صرف الأموال» ويبدو أن هذا الترتيب لهذه الفصول، إنما ينزع نزوعاً نحو العمل الترشيدي المشار إليه. ويتابعه في نفس النهج الطرطوشي الذي يتوجه مباشرةً بالخطاب إلى الملك قائلاً: «أيها الملك من طال عدوانه زال سلطانه. إعلم أن المال قوة السلطان، وعماد المملكة، ومادة الملك.

---

(1) المقريزي، القاهرة، 1270هـ، خطط، ج 1، ص99.

(2) ابن تيمية، مصدر سابق، ص 37 ـ 38 ـ 39.

والمال أقوى العدة على العدو، وهو ذخيرة الملك، وعماد المملكة، وحياة الأرض، ومن حقه أن يؤخذ من حقه ويوضع في حقه، ويمنع من سرف، ولا يؤخذ من الرعية إلا ما فضل من معايشها ومصالحها، ثم ينفق ذلك في الوجوه التي يعود عليها نفعها. فيا أيها الملك إحرص كل الحرص على عمارة الأرضين، أيها الملك مُرْ جُباة الأموال بالرفق، ومجانبة الخرق، فإن العلقة تنال من الدم بغير أذى ولا سماع صوت ما لا تناله البعوضة بلسعها وهول صوتها[1]». وهذا الخطاب ذو النزعة الترشيدية يتبعه الطرطوشي بتحذيرات قوية: «ومثل السلطان إذا حمل على أهل الخراج حتى ضعفوا عن عمارة الأرض.. مثل من يقطع لحمه ويأكله من الجوع، فهو وإن قوي من ناحية، فقد ضعف من ناحية. وما أدخل على نفسه من الوجع والضعف أعظم مما دفع عن نفسه من ألم الجوع، ومثل من كلف الرعية من الخراج فوق طاقتها كالذي يطين سطحه بتراب أساس بيته، ومثل من حزَّ العمود يوشك أن يضعف فتقع الخيمة وإذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرض، فيتركوها فتخرب الأرض، وتهرب الزرَّاع، فتضعف العمارة فيضعف الخراج، وينتج ذلك ضعف الأجناد، وإذا ضعف الجند طمع الأعداء في السلطان. أيها الملك فكن بما يبقى في يد رعيتك أفرح منك بما تأخذه منها. ولا يقل مع الصلاح شيء ولا يبقى مع الفساد شيء. فلا مال لأخرق، ولا عيلة لمصلح»[2].

ولكي يضطلع «الطرطوشي» بهذا العمل، نجده في الأبواب المخصصة من كتابه ليتناول المسألة المالية في الدولة السلطانية، تستحضر التجربة الاسلامية، في شكل أحاديث مرواة عن الرسول، أو في شكل تصرفات لخلفاء الاسلام، في نفس الوقت الذي يستحضر فيه تجارب الأمم الأخرى، من فارسية ويونانية ورومانية، للحد من نزوات الحكام تجاه مال المسلمين، ويتابعه في نفس التوجّه «لسان الدين ابن الخطيب» الذي كتب ناصحاً السلطان، باجتناب غرائزه في التعامل مع مالية المسلمين يقول:

(1) الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، لندن 1990، ص 369.
(2) الطرطوشي، المصدر نفسه، ص 369 ـ 370.

«ولا يزهدك في المال كثرته، فتقل في نفسك أثرته، وقس الشاهد بالغائب. واذكر وقوع ما لا يحتسب في النوائب. فالمال المصون، أمنع من الحصون. ومن قل ماله قصرت آماله، وتهاون بيمينه وشماله، والملك إذا فقد خزينة أخنى على أهل الجدة التي تزينه، وعاد على رعيته بالإجحاف، وعلى جبايته بالإلحاف، وساء معتاد عيشه وصغر في عيون جيشه ومنوا عليه بنصره وأنفوا من الاقتصار على قصره.. والمال نعمة الله تعالى، فلا تجعله ذريعة إلى خلافه فتجمع بالشهوات بين إتلافك وإتلافه. واستأنس بحسن جوارها. واصرف في حقوق الله تعالى بعض أطوارها؛ فإن فضل المال عن الأجل، فَأَجِّلْ، ولم يضر ما تلف منه بين يدي الله عز وجل، وما ينفق في سبيل الشريعة، وسد الذريعة مأمون خلفه، وما سواه فمتعين تلفه»[1].

وإلى هنا يمكن القول إجمالاً، إن الأديب السلطاني لسان حال الدولة السلطانية، وبنتيجة وعيه للتطورات المالية والاقتصادية، التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، لم يكن فقط مجرد آلة لتسجيل الواقع المالي الذي آلت إليه مالية السلطنة، بل تجاوز ذلك إلى محاولة ترشيد مالية السلطنة والوقوف في وجه النزعات والنزوات الشخصية التي كانت تنتاب السلاطين تجاه هذه المالية. والأديب السلطاني في اضطلاعه بهذه المهمة وجد نفسه مضطراً لوصل تجربة الدولة السلطانية بآفاق ثقافات وحضارات الأمم الأجنبية عن دار الإسلام.

(1) لسان الدين ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص 134 ـ 135.



# السلطة الثرية:
## التفاعلات الجدلية بين التجارة والنقد والسلطة في الدولة العربية - الإسلامية

إبراهيم محمود

**توطئة:**

ثمة نقاط عديدة، تستهدف هذه الدراسة إثارتها، هي:

1 ـ في التاريخ الاقتصادي، وضمن إطار الدولة العربية الإسلامية، التي كانت ذات يوم (دولة الأمم)، على الصعيد الإثني، و(دولة الأمة الواحدة)، على الصعيد الديني، ثمة تفاعلات جدلية، متعددة المستويات، متنوعة في حركيتها، بين التجارة والنقد والسلطة ـ توضح لنا، في كل مشهد من مشاهدها التاريخية «اقتصادياً»، صورةً مختلفةً لبنية الدولة العربية الإسلامية، كنظام حامل لذلك.

2 ـ هذه التفاعلات المذكورة، ليست واحدة، بين ما ذكرنا، إنما تتعرض لحالة تراجع أو تقدم، أو لاختلال وظيفي، أو توتر، أو لتأزم بنيوي شمولي، لكل من التجارة والنقد والسلطة. فثمة حراك في الاتجاهات وفيما بينها.

3 ـ إذا كانت السلطة هي بمثابة الحامل للآخرين ـ فلا يعني ذلك أنها بمعزل عن التأثر بالتغيرات التي تطرأ عليها ـ إذ إن أي خلل في أحدهما، يؤثر في الثاني، ثم ينتقل تأثيره إلى الحامل مباشرة ـ بل يمكن (الادّعاء) هنا، أن حقيقة السلطة هي في حركية الإثنين، وأن بقاءها مرهون بهما ـ رغم أنها تبدو مستقلة ـ ظاهرياً ـ عنهما. لكنها في جوهرها تستمد مشروعيتها، وتظهر حقيقتها ككيان مادي، وكقوة معنوية، بشكل ما أو بآخر، من خلالهما.

4 ـ إن قراءة متمعنة، على أرضية واقع تاريخي ملموس ـ، وجمهرة القيم التي تحتشد من خلالها، والوعي المتمثل لذلك، وكيفية ابتنائه، في (هوية) السلطة، ومن خلال علاقاتها المتنوعة، بكل من التجارة والنقد، في الدولة العربية الإسلامية، وفي مراحل تاريخية مختلفة، تظهر لنا هذه السلطة، في كل بادرة أزمة، تصاب بها، أو خلل، أو اختلال بنيوي تعاني منه، نتيجة بروزها محصّنة، من منظور ثقافوي، ومعتقدي ـ وعلى طول الخط ـ واستبعاد كل ما من شأنه تعريضها لزعزعة معينة، باعتبارها عصية على الانهيار.

5 ـ تسمح لنا هذه القراءة التاريخية، وعلى أرضية اقتصادية تماماً، في هذه الدراسة، باستخلاص نتائج ذات قيمة تاريخية، ومعرفية، حول التنشيط التجاري، وبروز القوة النقدية، ورواج رأسمالها المعنوي (القيمي)، أو بالعكس، وأن الانحسار التجاري، وتفكك «الامبراطورية» التجارية في إطارها العربي ـ الإسلامي، أو تحوّلها إلى جزر تجارية لا تخلو من تصارعات مختلفة فيما بينها، والأزمات النقدية أو الرواج النقدي، على نطاق واسع في فترات مختلفة، يرتبطان بجلاء بهوية السلطة تماماً.

## رياح التغيير في الدولة الجديدة:

بظهور الإسلام، وبإقامة دولته، في عاصمة مزدوجة المعنى: قدسي ودينوي، ينتقل الأعراب من دولة الدول (الجماعات المتصارعة)، إلى دولة واحدة عربية، وتحت راية الإسلام، ويشعر هؤلاء بتغير مكانتهم، وأن العالم نفسه قد تغير، فقد صاروا معنيين بحمل لواء رسالة، وفي الوقت ذاته، بالانتشار في الأرض. لقد جعلتهم رياح التغيير يشعرون بقيمة مركزية كونية، لا سابقة لهم بها ـ وكما (تميل كل أمة إلى اعتبار نفسها مركزاً مشتركاً تلتقي فيه جميع التصرفات مثلما تلتقي على ورقة الشجر)[1]. هكذا كان شعور العرب، حيث تمثلوا الآية القرآنية الواضحة بدلالاتها: ﴿كنتم خير أمة أخرجت

(1) ميكيل، أندريه: «جغرافية دار الإسلام حتى منتصف القرن الحادي عشر»، ترجمه: إبراهيم خوري، الجزء الثاني، القسم الأول، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1985، ص 68.

للناس ـ 3/110﴾ ـ فانفتحت أمامهم الآفاق، واتسع نطاق الفعل، على الصعيد التاريخي ـ بل إن الوعي التاريخي الذي تميزوا به، تجاوز كل الحدود التي ينحصر في إطارها قبل الإسلام ـ فالغطاء الديني، والدفعة الشعورية بعظيم الدور الذي ينتظرهم، أعطياهم، كل ما من شأنه التحرك في الاتجاهات كافة، وأصبحت الأرض ذاتها تحت أقدامهم مبسوطة، بل هي في انتظارهم.

إن صدى الآية القرآنية ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها ـ 67/15﴾، الكوني المدى، لم يبقهم محصورين ضمن نطاق شبه الجزيرة العربية، و(رحلة الشتاء والصيف)، خرجت عن حدودها التقليدية المألوفة ـ فالرحلة المحدودة بزمان معين، واتجاه محدد، كان لها ظروفها، ومناسباتها، وفي إثر الإسلام، تغير المكان، من حيث التفاعل معه، والزمان من حيث الإحساس بأهميته، وأصبحت رحلات قائمة، في كل آن وحين، ما دامت تمتلك الإمكانات الوظيفية، في اختراق الآفاق، وإيصال صوت الإسلام وعندما نعلم أن مفهوم (الأرض الذلول بمناكبها)، هي الأرض المنبسطة بطرقها واتجاهاتها، حيث الرزق الوفير[1]. وقد شعر كل من دخل بالإسلام، أنه منوط بدور عليه القيام به، وهو أن يوسع دائرته إلى أقصى مدى يستطيع، فكانت الحاجة إلى اختراق الآفاق، ترافقها الحاجة إلى دراسة هذه الآفاق، وهذه تتطلب دراية بما يتضمنه المكان من مميزات، وقبل كل شيء، ضرورة التسلح برؤية شمولية متعددة الأبعاد، لجعل الإسلام واقعاً فعلياً ـ فكان لا بد من بذل الجهود المضاعفة لبناء مجتمع «فسيفسائي» لا يخفى فيه الطابع العربي، والأثر الإسلامي، والحضور اللغوي العربي، وتطلب ذلك وجود جمهرة كاملة، متعددة الاختصاصات، والمهام، وداخل الدائرة الواحدة لامتلاك خاصيات المكان والزمان. فالعسكري والمثقف في تنوع وظائفه، تلتقي أهدافهما هنا. وكان لا بد من تدشين تاريخ فاعل باسم الدولة الجديدة، تفتخر بامبراطورية حدودها، وعظمة سلطتها. ولكي تتوطد

(1) أنظر حول ذلك، الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط. 1987، المجلد الثاني عشر، الجزء 29، ص 5 ـ 6.

أركانها، كان لا بد من رصيد مادي ومعنوي داعم لها، ويعبر عن طموحها. ومن هنا كان الثالوث المشترك ألا وهو ـ وكما ذكرنا سابقاً ـ: التجارة والنقد والسلطة. لقد كانت رياح التغيير مواتية فعلاً!

إن قوة دولة معينة، تبرز في ذلك التنظيم الذي يتم داخل جهازها الإداري، وحين تسعى إلى تأمين كل ما يتعلق بمكانتها وسمعتها. ولعل الحركة التجارية هي أهم وأكبر دالة اقتصادية، ومقياس معرفي وسوسيولوجي، تبرز لنا بنية الدولة ذاتها، عندما تنشط داخل حدود الدولة، ويكون لها غطاء قانوني وفقهي، يكون مردودها لصالح العام. ثم تبرز النقود هنا بوصفها دالة سلطوية بالمعنى الاقتصادي، وفاعلاً تاريخياً بالمعنى الاجتماعي، ومفهوماً معنوياً على الصعيد الأخلاقي. فالسلطة في حقيقتها، قبل أن تكون حاملة قيمة ومعنى، هي قوة ممارسة، تتأسس في الواقع، وهي تتجذر في بنية العلاقات الاجتماعية، مؤثرة فيها، ومتأثرة بها في الآن عينه ـ ولعلنا نستطيع تبيان ذلك، من خلال حركية التجارة، ومسار النقد، من حيث تمتعه بقوة، لا تنعزل عن مفاعيل السلطة، وحركية التجارة.

إن النقود ـ في واقع الحال ـ رمز للقيمة، وهي ليست القيمة أبداً لأنها لا تباع ولا تُبادل لذاتها ولكن للقيمة التي تعبر عنها، فهي من ثم معادل اجتماعي وافتراض حكومي لقيمة معينة يجري بها التبادل ويتم من خلالها التعامل[1]. ويعني ذلك أن الدولة هي قوة بمقدار حفاظها على القيمة في جانبها الرمزي، وتظهر التجارة، في اعتمادها على أقنية متعددة الاتجاهات، وكدعامة سلطوية، الرحم الأكبر الذي يقرر مصير النقد، من خلال ما يحتفظ به من قيمة رمزية تعلو أو تنخفض. ولعل النقد لم يتميز بهذا الدور التاريخي في العلاقات القائمة بين أفراد المجتمع الواحد، وبين الدول إلا بعد أن قطعت المجتمعات البشرية شوطاً طويلاً، في مسيرة تقدمها الاقتصادي، حيث يختزن المنتوج، أو البضاعة، كمعادل قيمي، في المسمى بـ (النقد) المتفق عليه، أو يقدّر العمل

(1) العشماوي، محمد سعيد: الربا والفائدة في الإسلام. دار سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1988، ص 67.

نفسه كمجهود معين تقديراً نقدياً.

وكان انتقال المجتمعات البشرية من إطار التبادل السلعي، إلى إطار التبادل النقدي، قفزة هائلة في مجال التعامل بين الشعوب ـ فكانت النقود المعدنية مؤثرة في ذلك، وبخاصة النفيسة منها. ف (هي التي تتوافر فيها قبل غيرها تلك الشروط التي تجعلها تقبل في التداول قبولاً عاماً. فالمعادن النفيسة من الذهب والفضة تطلب على نطاق واسع، وهي سهلة التجزئة بغير أن تفقد شيئاً من قيمتها، وهي صالحة للبقاء طويلاً، كما أنها ثابتة القيمة بالنسبة إلى غيرها من السلع، فضلاً عن كونها جميلة اللون والمنظر ونادرة بالنظر إلى كميتها المحدودة وقلة إنتاجها) ـ حيث نظمت طريقة التعامل معها وبها قانونياً ـ وبعدها كانت النقود الورقية، تشكل ثورة أخرى، في المجال النقدي، حيث سارت المعاملات أكثر يسراً وأماناً لاحقاً)[1].

والنقود المعدنية، في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، كان لها دورها الفاعل والمؤثر، فهي كانت علامة ثراء وقوة، وخاصة الذهب والفضة، حيث جاء ذكرهما في القرآن، للتعبير عن مكانتهما وتأثيرهما في حركية المجتمع مادياً ومعنوياً. كما في سورة (التوبة): ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ـ 9/34﴾. ونجد تشديداً على الذهب والفضة، وخاصة الذهب، لأنه أنفس المعادن، وأكثرها رواجاً، وقيمته الرمزية، لا تزال محفوظة إلى يومنا هذا. نجده في كتب الحديث، ومن قبل الرسول بصورة خاصة، لئلا يحول بين صاحبه ومعرفته لنفسه[2]. وبوسع القارىء، حين رجوعه إلى بدايات الإسلام، وفي عهد الرسول، ومن خلال ما دوّن عنه، وعلى لسانه، الاصطدام بآراء متناقضة، بخصوص الموقف من التجارة، وكيفية التعامل معها، فقد جاء في حديث للرسول: (بُعثت مرغمة ومرحمة ولم أبعث

(1) الصباحي، حمدي: في التعريف بالنقود. دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1982، ص 18 ـ 19.

(2) أنظر مثلاً الشيخ منصور علي ناصف: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (ص). دار إحيار التراث العربي، بيروت، ط 3، 1961، الجزء الثاني، كتاب الزكاة، ص 21.

تاجراً ولا زارعاً وإن شر هذه الأمة التجار والزارعون إلا من شح عن دينه)[1].

وجاء في حديث آخر (إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم). وكذلك (ما دخلت السكة دار قوم إلا ذلوا) والسكة هي التي يحرث بها الأرض، أي أن المسلمين إذا أقبلوا على الزراعة شغلوا عن الغزو فيأخذهم السلطان بالمطالبات والجبايات ـ ولهذا كان قوله: العز في نواصي الخيل والذل في أذناب البقر، والبقر حيوان شديد القوة كثير المنفعة خلقه الله ذلولاً ولم يخلق له سلاحاً شديداً، كما للسباع لأنه في رعاية الإنسان فالإنسان يدفع عنه ضرر عدوه... إلخ[2].

وجاء بهذا المعنى قول «الأصمعي» (سمعت بعض المهالبيين يقول لبنيه: لا تشتروا الغنم فإنها مال الرّقة، ولا تشتروا البقر فإنها مال الذلة واشتروا الإبل واقتنوها فإنها رقوء الدم وصدقات الحرائر وسفن البر وفيها قضاء الحقوق)[3]. لكن جاء في مكان آخر، وفي باب صدقة الكسب والتجارة (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم)[4]. و(على كل مسلم صدقة فمن لم يجد فليعمل بالمعروف)[5]. وكذلك (ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده)[6]. وما يؤكد ذلك أكثر عن رفاعة (رض) أنه خرج مع النبي (ص) إلى المصلى فرأى الناس يتبايعون فقال: يا معشر التجار. فرفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه إجابة له،

---

(1) أنظر ابن قتيبة الدينوري في: عيون الأخبار، القاهرة، ط 1925، المجلد 1، ص 249.

(2) أنظر كمال الدين الدميري في: حياة الحيوان الكبرى. دار القاموس الحديث، ط. بيروت، د .ت، الجزء الأول، ص 135.

(3) البيهقي، إبراهيم بن محمد: المحاسن والمساوىء. دار صادر، دار بيروت، ط. 1960، ص 291.

(4) سورة البقرة، 2/ 267.

(5) صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، د .ت، الجزء الثاني، ص 143.

(6) أنظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول. المجلد الثاني، ص 194؛ وصحيح البخاري. الجزء الثالث، ص 74.

فقال: إن التجار يبعثون يوم القيامة فجّاراً إلا من اتّقى الله وبرّ وصدق)... إلخ[1].

ماذا نستنتج مما تقدم؟

1 ـ إن هذه الأحاديث لا تناقض فيما بينها، عندما يتم ربطها بظروفها الزمانية، بصورة خاصة ـ وهذه النقطة تبدو من وجهة نظرنا، بخصوص أحاديث أخرى قيلت في مناسبات مختلفة، لها ضرورتها، وزخمها المعنوي، لا مجال لعرضها هنا[2].

2 ـ كانت التجارة المادة الأساسية في المجتمع المكي بصورة خاصة، ولأن موقع مكة وبيئتها كانا مؤثرين في ذلك، فهي (وادٍ غير ذي ذرع)، كما هو معروف، ومن هنا يجب ربط الأحاديث المذكورة بظروفها الزمانية والمكانية.

3 ـ لقد كان الرسول نفسه معنياً بالتجارة، ومطلعاً على أدق أسرارها، وحركيتها، ولو لم يكن الوضع كذلك، لما استطعنا التعرف على تلك التصويبات، أو المعلومات الدقيقة التي كان يمارسها بخصوص السوق وعلاقات السوق، انطلاقاً من مسؤوليته كصاحب سلطة دينية ودنيوية. فتنظيم السوق هو تعبير عن نظام دولة، ومسار علاقات اجتماعية[3]. ولا أحد يستطيع إنكار ما كان يمارسه في حياته، قبل بعثه نبياً، وهو يتاجر باسم السيدة (خديجة) زوجته لاحقاً.

4 ـ وهذا يعني أن ذمه للتجارة والزراعة، ولسواهما، كان دافعه الرئيسي: حاجة الدولة الجديدة، والدين الجديد إلى من يدافع باسمه، أو بصورة أدق، ووفق المصطلح الإسلامي المعروف ـ: يجاهد باسمه ـ وقبل ذلك، كانت التجارة حرفة الكثيرين ممن شكلوا رموزاً مؤثرة في تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي

(1) المصدر نفسه، ص197.

(2) أنظر حول ذلك: ابن قتيبة الدينوري: كتاب تأويل مختلف الحديث. مكتبة المتنبي، القاهرة، د .ت. والعنوان بالغ الدلالة في ذلك.

(3) أنظر مثلاً الجزء الثالث من صحيح البخاري، وما يتعلق بالتجارة في كتاب البيوع، وما بعد.

والثقافي. . . إلخ وخاصة الخلفاء الثلاثة الأولى، حيث تميزوا باحترافهم للتجارة، وبشكل أخص «عثمان بن عفان». فعن الأول جاء (حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال حدثني عروة بن الزبير أن عائشة (رضي) قالت لما استُخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال ويحترف للمسلمين فيه)[1].

ومشهور قول «عمر بن الخطاب»: (ألهاني الصفق بالأسواق)[2]. وفي مكان آخر (إني كنت أمرءًا تاجراً يغني الله عيالي بتجارتي، وقد شغلتموني بأمركم هذا)[3]، أي بأمور المسلمين، عندما أصبح خليفةً عليهم.

5 ـ ولأن أمور دولة الرسول لم تستقر، ولأن العلاقات التي نمت في ظل الإسلام تجارياً، روعي فيها الطابع الإسلامي، فقد كان حرص الرسول، هو الحفاظ على دقة المعاملات، أو محاولات تأمين (سوق تجارية) لا يستغل فيها مسلم سواه. هذه المعاملات التي كانت قائمةً على المقايضة في مجملها، فالعلاقات النقدية كما نعرفها اليوم لم تكن موجودة. فقد سئل عن الصرف، فقال (إن كان يداً بيد فلابأس وإن كان نَساءً فلا يصلح)[4] ـ أي إن كان تأجيلاً ـ وما يؤكد ذلك ما جاء (عن النبي «ص» قال: البُرُّ بالبر رِباً إلاّ هاء وهاء، والشعِر بالشعِر رِباً إلاّ هاء وهاء، والتمر بالتمر رِباً إلاّ هاء وهاء). وكذلك قوله: (ألا تبيعوا الذهب بالذهب إلاّ سواء بسواء والفضة بالفضة إلاّ سواء بسواء، وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم)[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

(3) ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطاب. تحقيق أحمد شومان، مكتبة التراث، دير الزور ـ سوريا، ط. 1993، ص 124.

(4) صحيح البخاري في مصدره المذكور، الجزء الثالث، ص 72.

(5) صحيح البخاري، الجزء الثالث، ص 97.

فهناك شرطان: ضرورة التساوي عند اتفاق النوع، وأن يتم الاتفاق في ذات اللحظة، وبرضى الطرفين، فالمقايضة هنا ليست نقدية، بل بين مثليات، كما ذهب إلى ذلك (العشماوي)، لماذا؟ لأن المقايضة كانت هي أسلوب التعامل في مجتمع «المدينة» حيث نزل التشريع الإسلامي فلم يكن في هذا المجتمع نقود، ولم يقم النبي «ص» بسك عملة، ولا فعل ذلك الخلفاء الراشدون، إنما كان العرب يتداولون العملات الذهبية الخاصة بالروم (ذهب الروم) والعملات الفضية الخاصة باليمن (فضة اليمن). وكان هذا التداول يتم على أساس المقايضة أيضاً، لا على تقدير أن هذه العملات نقد[1]. لهذا (كانت دنانير هرقل ترد على أهل مكة في الجاهلية وترد عليهم دراهم الفرس البغلية فكانوا لا يتبايعون إلا على أنها تبر، وكان المثال عندهم معروف الوزن، وزنه «اثنان وعشرون قيراطاً إلا كسراً، ووزن العشرة دراهم سبعة مثاقيل، فكان الرطل 12 أوقية، وكل أوقية 40 درهماً، فأقر رسول الله «ص» ذلك، وأقره أبو بكر وعمر وعثمان، ثم كان معاوية فأقر ذلك على حاله)[2]. ولكن ما يجدر ذكره، هو أن هذه النقود لم تبق على حالها، وبصورة خاصة بدءًا من عهد «عمر بن الخطاب» الذي كان متحمساً للدولة الجديدة، وفخوراً للدور المنوط به، ولانتمائه القومي، ومتحسساً من التبعية النقدية للروم والفرس، من خلال وعيه الذي جمع فيه بين بداوة متشددة، ومدنية تقوم عليها، وكونية تمتح مغذياتها من الأولى، كيف لا، وهو كان يعيش الصراعات التي شهدتها المنطقة، والتحديات الفارسية والبيزنطية لها، ولذلك نجد تغييراً ـ ولو شكلياً ـ في النقود، ولكنه كان معبراً عن توجهات سلطة، تقوى باطّراد، وانطلاقاً من هذا المنظور، فإن عمر بن الخطاب «ضرب الدراهم على نقش الكسروية غير أنه زاد في بعضها؛ «لا إله إلا الله وحده» وفي بعضها: «الحمد لله» وفي بعضها: «محمد رسول الله». وفي خلافة عثمان ضرب دراهم نقشها «الله أكبر» وضرب

(1) العشماوي، محمد سعيد: في مصدره المذكور، ص 66.

(2) البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر: فتوح البلدان. حققه وشرحه وعلق على حواشيه وقدم له: عبد الله أنيس الطباع، عمر أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1957، ص 652 ـ 653.

معاوية دنانير عليها تمثال متقلد سيفاً... إلخ)[1]، وهذا يعني أن التفكير بالمستجدات كان قائماً، وكان ربط حركية النقد بما كان يجري من مستجدات فاعلاً ـ وهذا يعني أن سلطة تسمح لنفسها أن تكون قوية، لا بد أن تعبر عن ذلك من خلال أقنية حيوية، تجعلها مهيبة، وقد لعبت التجارة ـ وخاصة لاحقاً ـ دوراً فاعلاً في ذلك، وأسْلمة النقد معها. بل إننا نتلمس تلوّن حركية النقد داخل الإطار التجاري، وضمن الدولة ذاتها، بمواقف سياسية، والمعبر عن ذلك، اندفاع كل ممثل سلطة (بل طموحه الكبير)، في ضرب عملة تحمل اسمه، أو تتوجه بتأثير منه، حيث تكون قابلة للتداول، فمما يذكر هنا، أن «عمر بن الخطاب» ضرب الدراهم (على نقش الكسروية، فتشابهت دراهم عمر بدراهم الفرس المنتشرة في العراق وقتئذ، غير أنه جعل نقش بعضها «الحمد لله» ونقش بعضها الآخر «محمد رسول الله» أو «لا إله إلا الله وحده»، ولعل اتخاذ عمر رسم النقود الفارسية وإعراضه عن الرومية كان نقمةً على خالد بن الوليد. مع أن المذهب السياسي يقضي على عمر أن ينسلخ عن الفرس تماماً، لكي يلاشي هيبتهم من نفوس عرب العراق الذين كانوا خاضعين للفرس ويضربون بقوتهم المثل)[2].

هكذا يبرز التفعيل السياسي في (جسم) الإسلام ذاته، وذلك من خلال موقف عمر الواعي حيث كان أول (من ضرب من المسلمين، فقد ضرب نقوداً في طبرية سنة 15 أو 16هـ، وجعلها على رسم الدنانير الرومية تماماً)[3] كما يذكر الكرملي.

ومما يجدر ذكره، هو أن هناك من يؤرخ لعلاقة العرب أو الإسلام، والموقف من التجارة، من خلال فترة زمنية، تلك التي كان فيها العرب والمسلمون، ينشرون الإسلام هنا وهناك، حيث أقصيت التجارة مؤقتاً، لأن

(1) أنظر هامش ابن الأثير: الكامل في التاريخ. دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد الرابع، ط 2، ص 54.

(2) أنظر الدكتور «علي حسني الخربوطلي: تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي: السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي. دار المعارف، مصر، 1959، ص 423.

(3) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 422.

الدولة الجديدة لم تستقر، لتتجذر في قلب، وعلى أرضية الواقع، ومن هؤلاء مثلاً آدم متز الذي يقيم التجارة التقييم المطلوب، في صدر الإسلام، وحتى في موقفه من الأمويين الذين ـ وكما يقول ـ ما كانوا ينظرون بعين التقدير، لأنهم كانوا جيلاً من المحاربين الفرسان وأمراء القطائع، حتى لا نجد لطبقة التجار شأناً في تاريخهم[1].

لقد كان موقفهم السلبي من التجارة وظيفياً ـ كما سنرى ـ حيث كان اعتمادهم الرئيسي على الانتشار، في الجهات الأربع، ومن ثم تحصيل الضرائب والجبايات، ولأن الظروف التي عاشوها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً تطلبت ذلك ـ وخاصة الاضطرابات التي اندلعت في (جسم) الدولة الأموية، وأقلقت القيمين عليها، إذ كانت تمنع من ظهور نشاط تجاري. ومن هنا كان اختلافهم عما كانوا عليه سابقاً ـ وهم تميزوا أكثر من سواهم بالتجارة قبل الإسلام فموقفهم إذاً إجرائي تماماً! ويبدو أن هؤلاء الذين قزموا من الشأن التجاري في الإسلام، دون مبرر يذكر، متأثرون بتلك النظرة الأخلاقوية التي تعتبر التجارة علامة انحطاط لا أخلاقية، من منظور خلدوني. وهو يرى (أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة)، لما فيها من (مكايسة ومماحكة وتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج. . . إلخ)[2]. فابن خلدون اختزل مفهوم التجارة، بل قيمها كما كان يعيشها في عصره، وأسقط هذا المفهوم على التاريخ عامة، دون اعتبار لضرورتها الواجبة، وكيف يمكنها أن تكون منضبطة، عبر سلطة هي حارسة لها ومشجعة إيجابياً في آن.

### السلطة التي تشب عن الطوق اقتصادياً:

منطقة شبه الجزيرة العربية، شهدت وجود عملات نقدية، وتداولها، قبل الإسلام بمئات السنين، ولكن الذي يلاحظ هو أن هذه العملات، كانت تقدّر

---

(1) أنظر كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، المجلد الثاني، ص 370.

(2) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون. دار العودة، بيروت، 1981، ص 316.

وزناً ـ فالقيمة كانت في الوزن فقط، وكان ذلك يعكس أسلوب المقايضة في العلاقات بين الناس فيها، بينهم وبين الآخرين خارجها من ناحية، وعدم التفكير في سلطة النقد الذي يرتبط بالقوة الاقتصادية، والتي تطوّره، وتسهّل التعامل به من ناحية أخرى. فالنقد كعملة، منشؤه مديني، وهو صناعة تماماً وخبرة، وثقافة نظرية، وموقف أخلاقي. وهنا تُذكر المدنيات القديمة، وخاصة اليونانية منها (وتعدُّ الإصدارات النقدية للمدن اليونانية في جنوب إيطاليا في نهاية القرن السادس ق.م. أمثلة على مواطن العظمة للفن اليوناني القديم، حيث تضم سهولة التصميم بالإضافة إلى الزخرفة الدقيقة التي تضفي إحساساً بالرمز وبروعة الزخرفة المصغرة)[1].

وهذا يعني أن وجود نقد يمثل هذا التصميم والاخراج المتطورين، يقابل مدنية متطورة. وقد كانت المدن اليونانية متطورة، ولأنها كانت مدناً، تعيش تحدياتٍ فيما بينها، وضمن مساحات صغيرة، أوجدت القوة العسكرية الداعمة لها، والقوة التجارية الحامية لوجودها، والمعززة لسلطاتها، والفن المخلد لها، والكتابة التي تؤرّخ لها حضارياً.

ومن هنا جاءت تلك النظرة المتطورة المرافقة للتطور المدني (العمراني)، على الصعيد النقدي كقيمة رمزية. فابتكار النقد كان ضرورة، لتسهيل المعاش، واليونان تواطأوا، كما يذكر أرسطوا: (أن يعطوا ويأخذوا ما نفع وما سهل استعماله للمعاش، نظير الحديد والفضة وكل ما كان من هذا النوع، مما قدّر أولاً بالحجم والوزن. ثم عوّلوا على نقشه ليكفوا عناء تقديره لأن النقش وضع إشارة إلى كمية الشيء ـ ولما عمد إلى النقود، إذا اضطرت إليها المبادلة نشأ النوع الأخير من فن ادّخار المال، وهو فن التجارة)[2].

---

(1) هولوي، د. سيروس: موسوعة العملة في الحضارة الإغريقية. ترجمة ملاذ الحفار ومأمون عابدين، دار المعرفة، ط 1، 1988، ص 14.

(2) أرسطو: في السياسة. ترجمة وتقديم وتعليق الأب أوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1980، ص 27.

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والمدقّق في تاريخ الخليفة الأموي العتيد «عبد الملك بن مروان» الذي استلم السلطة سنة ( 66هـ)، وتوفي سنة ( 86هـ)، يتلمس فيه ذلك الاندفاع الذي لم يملكه أسلافه في جعْل الدولة الأموية «الإسلامية» عربية خالصة. وضمن هذا الإطار، كان جعْله للنقود عربية ـ إسلامية، عنصراً من عناصر مشروعه التعريبي الكبير. لقد أراد أن يكون بطلاً نموذجياً عربياً ومسلماً في التاريخ، في مواجهته لخصومه، وما أكثرهم في الداخل، ولأعدائه في الخارج، وما أشرسهم، فكان له ما أراد! وبشكل عام، فإننا نجد أن تاريخ ضربه للنقود، كان سنة ( 76هـ). عند (البلاذري، ت. 279هـ)[1]، و(الدينوي، ت. 282هـ)[2]، و(الطبري، ت. 310هـ)[3]، و(الكتبي، ت. 764هـ)[4]، وعند آخرين كان سنة ( 75هـ)، مثل (أبي هلال العسكري[5] توفي بعد سنة 375)، و(ابن الأثير، ت. 630هـ)[6]، و(السيوطي، ت. 910هـ)[7]، وقد اعتمد على العسكري). وهناك من يؤرخ له سنة (74هـ)، مثل ابن كثير، ت. 774هـ)[8]،

(1) في مصدره المذكور، ص 657.

(2) الدينوري، أبو حنيفة بن داود: الأخبار الطوال. دار الفكر الحديث، بيروت، ط. 1988، ص 229.

(3) الطبري: تاريخ الأمم والملوك. دار القاموس الحديث، بيروت، د .ت، الجزء السابع، ص 242.

(4) الكتبي، محمد شاكر: وفيات الأعيان والذيل عليها. تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، د .ت، المجلد الثاني، ص 403.

(5) العسكري، أبو هلال: الأوائل. تحقيق محمد المصري ووليد القصاب، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1975، القسم الأول، ص 369.

(6) ابن الأثير: الكامل في التاريخ. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1967، المجلد الرابع، ص 53.

(7) السيوطي، الحافظ جلال الدين: تاريخ الخلفاء. تقديم عبد الله مسعود، دار القلم العربي، حلب، 1993، ص 213.

(8) ابن كثير: البداية والنهاية. مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، ط 1، 1966، الجزء 9، ص 15.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

و(ابن خلدون، ت. 808هـ)[1]. ويشير (اليعقوي، ت. 284هـ)[2]، دون ذكر سنة الضرب، ولم أجد لذلك أثراً عند (المسعودي، ت. 346هـ)[3]. . . إلخ.

ويرجع هذا الاختلاف إلى موقف المؤرخ مما يكتب، وكيفية تناوله للتاريخ، ولأحداثه، وتقييمه لها. ولعل الحدث التاريخي الذي يبرز كيفية ضرب (عبد الملك) للنقود، له أهميته من الناحية القيمية تماماً.

لقد حاول «عبد الملك» أن يفعل ما لم يفعل أسلافه. فالذين سبقوه في صك العملة، كان أثرهم محدوداً من حيث الانتشار والقيمة، أما «عبد الملك» فقد شدد في ضرورة جعل عملته رسمية في كل الأقطار والأمصار، وبالقوة. وكان مدركاً للأهمية التاريخية لإجراء كهذا، إن دولة في طور النشوء، ولها خصوم (داخلها وخارجها)، تبدو في حاجة لحزم إداري، وضبط عسكري، وغطاء معنوي وغير ذلك من الإمكانات الأخرى: المادية المعنوية. إن القوة التي استخدمها «عبد الملك» في توطيد حكمه، شكلت الإطار الأعظم لكل أعماله الإدارية والسياسية. وإذا كان «عبد الملك» يشار إليه كخليفة مقتدر، ويشكل رمزاً عروبياً في ذاكرة من جاء بعده، ممن يؤمن ما آمن به، فإن ما قام به، ما كان له أن يتم، لولا ذلك القائد والسياسي المحنك، والأديب البليغ، الجامع بين الكلمة والسيف، الحجاج بن يوسف الثقفي.

ـ ففي بداية الدولة الإسلامية، كان هناك إقرار للنقود الجاهلية، من قبل الرسول وأبي بكر، لانشغال الاثنين بقضايا خطيرة، كانت أهم من التفكير وقتذاك، من العملة النقدية. وقد كانت محاولة ضبط (السوق) اقتصادياً، عملية جارية وخاصة، من خلال تكوين غطاء قيمي (ديني)، يعزل شيئاً فشيئاً ما جاء

(1) ابن خلدون: في مصدره المذكور، ص 206.

(2) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح: تاريخ اليعقوبي. دار صادر، بيروت، ط. 1992، المجلد الثاني، ص 281.

(3) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د .ت، المجلد الثالث. أنظر القسم الخاص به، ص 99 ـ 131.

به الإسلام عما كان سابقاً عليه.

- وفي عهد «عمر بن الخطاب» تمت محاولة توحيد قيمة الدرهم، وقد جعلها «عمر» (ستة دوانق). ونقش بعضها على الدراهم الكسروية (الحمد لله)، ونقش بعضها الآخر (محمد رسول الله) أو (لا إله إلا الله). وفي مكان آخر «الحمد لله محمد رسول الله»، وعلى جزء منها اسمه «عمر».

- أما «عثمان بن عفان»، فقد جعل نقشها (الله أكبر) في عهده.

- ولكن «علي بن أبي طالب» لم يستطع فعل شيء، لانشغاله بالاضطرابات التي واجهها والفتن في عهده.

- وضربت نقود باسم «معاوية بن أبي سفيان» في خلافته، وهي الدراهم السود الناقصة.

- وضرب نقد باسم «عبدالله بن الزبير» عندما أعلن نفسه خليفةً للمسلمين، سنة (61هـ)، وعلى دائرته (عبدالله بن الزبير أمير المؤمنين). وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة، وكان ما ضرب منها قبل ذلك ممسوحاً غليظاً قصيراً، ونقش على أحد وجهي الدراهم (محمد رسول الله)، وعلى الوجه الآخر (أمر الله بالوفاء والعدل).

وكانت محاولة «عبد الملك بن مروان» الأولى من نوعها، لأنه أراد أن يعمم عملته على (مملكة الإسلام) كلها[1].

- وعلى هذا الأساس، بوسعنا تتبع هذه العلاقة بين ضرب العملة النقدية والسلطة العربية الإسلامية، لدى اللاحقين من الخلفاء والأمراء والسلاطين،

---

(1) المراجع المذكورة سابقاً توضح لنا ذلك، كما في حال (فتوح البلدان) ول «تاريخ الأمم والملوك»، و(الكامل في التاريخ)، و(البداية والنهاية)، و(مقدمة ابن خلدون)، و(تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي)... إلخ، ومن خلال المعطيات السابقة وما يرتبط بها: قبلها وبعدها.

طوال عهود الدولة العربية الإسلامية[1].

- ولا ننسى كيف ضربت عملة نقدية من قبل القادة والولاة كذلك، كما في حال خالد بن الوليد، والحجاج، ومصعب بن الزبير وغيرهم، حيث عبروا عن عدم وجود سلطة موحدة قيمياً للنقد، وعن رغبة ملحاحة ذاتياً في التعبير عن شخصياتهم المؤثرة[2].

وما يجدر ذكره، من خلال ما تقدم، هو عدة نقاط:

أ - إن اتساع مملكة الإسلام، أدى إلى ظهور وانتشار سيولة نقدية إلى السوق العربية - المركزية، وتجمعها في خزينة الدولة (بيت المال)، نتيجة الجبايات والضرائب، أو الخراج من مناطق مختلفة.

ب - وأن هذه العملة واجهت السلطة الجديدة بضرورة قيامها بمهامها، وهي أن تجد تصريفاً للنقود تلك، من ناحية ضبط حركتها، وجعلها إسلامية الطابع، والمصدر، كإجراء مطلوب وضروري على السلطة القيام به.

ج - ومقابل ذلك، وفي ظل الإجراءات المتخذة، حول ضبط حركة النقود، وتعريبها، كان هناك تطور نقدي في الوقت نفسه، وخاصة فيما يتعلق بتصغير العملة، وإيجاد فئات صغيرة لأغراض عملية كالزكاة وغيرها[3].

ع - ولأن الفائض المالي كان يتراكم، بسبب ما تقدم، فقد تأخرت التجارة. فالتاجر الكبير في دولة الإسلام، وفي بداياتها خاصة، صار محارباً عنيداً أو قائداً حربياً، أو مرافقاً للجيش لأكثر من غرض توظيفي وإعلامي.

---

(1) أنظر حول ذلك (حضارة العرب). المصدر المذكور حيث تتوزع صور لقطع العملة النقدية في صفحات متفرقة منه، مع تواريخها وارتباطها بالذين طبعوها؛ و(الكامل في التاريخ) في المصدر المذكور - المعطيات المذكورة؛ و(تاريخ التمدن الإسلامي)، المعطيات السابقة ذاتها. . . إلخ.

(2) راجع المعطيات السابقة ذاتها في المصادر نفسها.

(3) فتوح البلدان: المصدر المذكور، ص 652.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

وأهم ما يمكن ذكره في هذا المجال، هو السعي الحثيث الذي تميز به العرب المسلمون، تجاه ضبط العملة، فقد شاهدوا لأول مرة في حياتهم، دولةً تتجاوز حدودها حدودهم، وأموالاً تتدفق إلى عقر دارهم (دار الإسلام)، وسلطة غير مألوفة، على الصعيد المادي والرمزي في ثرائها. فكان لا بد أن يقوموا بإجراءات متتابعة، ليكونوا جديرين بالسلطة التي لمت شعثهم، والدولة التي وضعتهم في ظل سلطة موحدة أعزة أسياداً. وكأمثلة على ذلك: تشديد خالد بن عبدالله البجلي القشري والي العراق لـ «هشام بن عبد الملك» في تجويد الدراهم، أكثر من تشديد «عمر بن هبيرة» والي العراق في عهد «يزيد بن عبد الملك»، ثم كان «يوسف بن عمر»، حيث أفرط في الشدة، أكثر من سواه، على الطباعين وأصحاب الغيار وقطع الأيدي وضرب الأبشار. (فكانت الهبيرية والخالدية واليوسفية أجود نقود بني أمية...)[1].

وروقبت العملة، وكيف تسك، بدقة، حيث عوقب كثيرون بعنف، بسبب مخالفتهم للأوامر السلطانية. بل، إن أحدهم اعتبر قطع الدراهم بأنه من الفساد في الأرض[2]، إنها أخلاقية السلطة الجديدة في امتداد مؤثراتها. ويلاحظ أن بعضاً منهم كان دقيقاً في الترويج للعملة، وما يجب أن ينقش عليها. ولعل الخليفة «عمر بن عبد العزيز» يأتي في الصدارة، فقد ذكر أن عامله في العراق «عدي بن أرطأة» ضرب عملة، فكتب عليها «أمر عمر بالوفاء» فغضب عمر وأمره بكسرها وأن يكتب عليها «أمر الله بالوفاء والعدل»[3]، لقد أراد أن

(1) تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي، المصدر المذكور، ص 426 ـ 427؛ وكذلك «العسكري» في (الأوائل)، المصدر المذكور، ص 370. ومن الملاحظ أن المؤلف يفصح عن موقف مذهبي متشدد تجاه (يوسف بن عمر)، وهو يصفه بأنه الأموي الجبار والمتكبر والأحمق.

(2) فتوح البلدان، المصدر المذكور، ص 659.

(3) نقلاً عن (تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي)، ص 426.
ومن الطريف بمكان، ذكر الموقف الذي أراد «عمر بن الخطاب» اتخاذه تخلصاً من التلاعب بالنقود، غشاً وغير ذلك، وهو محاولته: جعل الدراهم من جلود الإبل. فقيل له: إذنْ لا بَعير! (فتوح البلدان، ص 659). إن ذلك يظهر لنا حالة الاضطراب التي عانتها دولة الإسلام في سنيها الأولى، بل في قرنها الأول، حول ذلك.

يرفض نسبة الأمر إلى نفسه معتبراً نفسه مأموراً كذلك ـ الإسلام هنا يتلون بالأدوار التي يلعبها ممثلوه تماماً!

## السلطة بين المال والأرض:

لقد وجد العربي الباحث عن الثراء والجاه، مع الإسلام، في عالم جديد كل الجدة: لقد تغيرت حياته بزاوية كاملة. إذ صار إنساناً كونياً، رمزاً يشار إليه، ومرجعاً قيمياً، وممدوحاً بامتياز، فالأرض انفتحت أمامه، وصار هو قبل أي آخر من المسلمين ممّن ليسوا عرباً ـ المرغوب فيه، والمراهن عليه. المال الذي كان الماشية ـ كما رأينا سابقاً ـ صار منبته الأرض، وهو والٍ عليها، أو مستفيد بطريقة ما أو بأخرى، والأموال التي كانت تجبى من الأمصار التي تمت السيطرة عليها، غيّرت تصوراته عن العالم كلياً. وبوسع أيّ كان أن يتصور، كم عدد هؤلاء الذين ـ باسم الإسلام ـ خرجوا من محيط دائرتهم العربية، محاربين أولاً، ومستفيدين، ومستثمرين للأرض وما عليها، ومسيّسين لسواهم، حيث إن الرقم لا بد أن يكون كبيراً جداً. لقد اختل التوزيع الديموغرافي في مختلف المناطق التي سكنوها ـ وخاصة في بلاد ما بين النهرين (أرض السواد خاصة)، ونقص عدد السكان في مكة التي هي (واد مجدب)، وكان العبء الأكبر أولاً على المدينة (خصم مكة التاريخي)، ثم خف هذا الضغط السكاني، حيث الغنى المادي والمعنوي كان بانتظارهم خارج حدودهم.

لقد كان هناك المال أولاً الذي تدفق على خزينة الدولة، بشكل غير مألوف من أيّ كان من المسلمين، إنها نعمة الإسلام حقاً!، تلك النعمة التي تتلخص في ثلاث بالنسبة للعرب، في حروبهم مع سواهم، الذين كانوا يرفضون الدخول في دينهم: امتلاك أموالهم ـ نسائهم ـ ذراريهم (أولادهم). وفي حال الدخول في الدين الجديد كان هناك المال بدايةً! إن قول «المغيرة بن شعبة» لـ «رستم» وهو يطالبه بدخول الإسلام، والخضوع لسلطته الممثلة في بني قومه، ودفع الخراج، رغم أنفه، ومن موقع امتلاكه للحق، يوضح العهد الجديد الذي دخله العرب، والسلطة الثرية التي ارتبطت به (إن الله بعث إلينا نبيه (ص) فسعدنا بإجابته واتّباعه، وأمرنا بجهاد من خالف ديننا حتى يعطوا الجزية عن يد وَهم صاغرون ونحن ندعوك إلى

عبادة الله وحده والإيمان بنبيه «ص» فإن فعلت وإلا فالسيف بيننا)[1].

لقد شكلت حمى امتلاك الأرض والسيادة عليها، طريقاً للشهرة والمجد، وهذا يعني ضرورة عدم اعتبار كل من حارب في جيش الإسلام، من العرب، أو دخل الإسلام، أو أعلن إسلامه، ثم خرج من محيطه الذي كان يعيش فيه، ليغتني مثل غيره، ويستمتع بطيبات الدين الجديد ونعمه: ممثلاً فعلياً للإسلام - لقد كان الإسلام - وهذا ما ينبغي قوله، كما نعتقد، غطاء كبيراً، اتّسع مع الزمن، بحيث انضوى تحته المؤمن بالفعل، وصاحب المصلحة كذلك. وتعرض للإسلام لأكثر من حالة تجيير، في التعامل مع الآخرين، وخاصة عندما كان العربي يعتبره إسلامه، الذي يفهمه أكثر من سواه، وأن ما يكسبه باسمه مشروع له، كما في حال امتلاك الأراضي» (إن ظهور الملكيات العقارية الشاسعة، وما أدى إليه من تجمع الثروات مرتبط بحركة الفتح، فقد سلكت الخلافة الإسلامية سبيلين للحيلولة دون محاولات الانتفاض أو محاولات استرجاع الأراضي المفتوحة من قبل سكان الولايات الجديدة: أولاً تأسيس الأمصار، وتشجيع هجرة العرب إليها والاستقرار بها، وثانياً السماح للعرب بملكية الأراضي خارج الجزيرة)[2]. لقد تشكلت سلطة ثرية حقاً، من خلال المال الذي كان حصيلة خراجية، ومن الأراضي التي تم الاستيلاء عليها. وكان هناك من أساء استعمال المال وسلطته. ففي الوقت الذي كان فيه جند المسلمين يعانون من الجوع، كان مصعب الزبير يغدق بالمال على من يحب، كما يتضح ذلك من رسالةٍ شعرية إلى أخيه عبدالله ممن يهمه أمر المسلمين:

بلغ أمير المؤمنين رسالة ... من ناصح لك لا يريد خداعا

بضع الفتاة بألف ألف كامل ... وتبيت سادات الجنود جياعا

---

(1) فتوح البلدان، المصدر المذكور، ص 358.

(2) الجنحاني، الحبيب: دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1980، ص 36.

لـو لأبـي حـفـص أقـول مـقـالـتـي وأَبُـثَّ مـا سـأبـثـكـم لارتـاعـا[1]

وإذا كانت السلطة ذات بنيان قبلي، أو تتغذى بما هو قبلي، رغم تمدينها، فإن آفة القبلية لا يمكنها أن تزول بسهولة، بل إنها ستنتعش في كل سانحة تستثيرها. فالتنافس، والتصارع مغذيات قبلية تماماً وتوزع الأعراب في قبائلهم، إثر تفكيك هذه، لم يمح فيهم جذوة الانتماء القبلي، وهم يتواجدون في مصر ما، أو كورة معينة، مستحدثة، كما في الكوفة، أو في محيطها. إن جذوة القبلية لم تطفئها السلطة، لأنها في حقيقتها حاولت فقط تغطيتها - والمدقق في بنية الصراعات التي شهدتها دولة الإسلام في قرنها الأول خاصة سيدرك ذلك! فالعصبية القبلية كانت هي الدافع لمحاسبة الخلفاء لولاتهم. وكان الخليفة المتعصب لليمنيين يقوم بمحاسبة الولاة المضريين والعكس بالعكس). وفي ضوء ذلك أمر «سليمان بن عبد الملك» بتعذيب أصحاب الحجاج واستخراج الأموال منهم. وأمر «هشام بن عبد الملك» خالد بمحاسبة «عمر بن هبيرة» والي العراق، وكان له جواسيس يراقبون العمال. وأمر «يزيد بن الوليد» بمحاسبة «يوسف بن عمر» وتعذيبه ومن ثم قتله... إلخ[2].

## التجارة ومفاعيلها في الدولة العربية الإسلامية:

لن نكون مخلصين للتاريخ، ولحقيقته، إلا إذا اعتبرنا مفرد «تاجر» مقابلاً لمفرد «مسلم» في الفترة التاريخية التي كانت فيها أوروبا وسواها، متقوقعة على نفسها. لقد كانت الكرة الأرضية تجارياً «مسلمة» بهذا المعنى. ثمة نزوع صوفي في الكثير من الكتابات الأجنبية (كتابات المستشرقين) وهم يتحدثون عن التجارة، كظاهرة اقتصادية مرافقة بمد ثقافي، عالي المستوى إسلامياً، ونزوعهم الصوفي يتجلى في ذلك النوع من الإعجاب الذي يبدونه تاريخياً بذلك التطور المشع الذي تميزت به التجارة العربية الإسلامية، وما كان لها

(1) نقلاً عن: تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي، ص 389.
(2) سبديو، ل. أ: تاريخ العرب العام. نقله إلى العربية عادل زعيتر، منشورات: عيسى البابي وشركاه، القاهرة، ط 2، 1969، ص 420.

من تأثيرات مختلفة: تحريضية في أوروبا خاصة. فهذه التجارة كانت بمثابة بوق اسرافيلي مدوٍّ في سماء أوروبا وغيرها، لتصبح فاعلة بدورها. ويظهر ذلك في كتابات لا حصر لها، كما في حال (سيديوكلود، ولوبون، ومود كاهن، وأندريه ميكيل. . . إلخ)[1].

إن الجدير بالذكر، هو أن الإسلام شكّل غطاء كونياً لكل من كان داخله، في زمن كان فيه الدين الذي يتجلى في سلطة امبراطورية الطابع من جهة، وهي امبراطورية كانت تمتد في قارات متعددة (آسيا وأفريقيا) وجزء كبير من أوروبا، من جهة أخرى، وإن هذا الإسلام الذي كان شعاره: لا دين خارج الإسلام، كان يقابله في مضمونه الفكري الكوني: لا شيء يخفى على الإسلام، فالأرض كلها هي مجال له، وقد تحقق ذلك، وعلى أكثر من صعيد، عن طريق التجارة.

ففي القرن الرابع الهجري، كان التاجر الغني هو ممثل الحضارة الإسلامية التي صارت من الناحية المادية كثيرة المطالب باعثة على الاستطالة في ذلك[2]، وإن (من شأن اتساع دولة الخلفاء وغنى أراضيها واختلاف أقاليمها وسكانها وتمدن ولاياتها أن تسير التجارة قدماً بحكم الضرورة، فصارت منتجات إسبانيا والمغرب ومصر والحبشة وجزيرة العرب وفارس وروسية والبلاد الواقعة على شواطىء بحر قزوين وسلع الهند والصين تتقاطر على مكة والمدينة والكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والموصل والمدائن، ونشأ عن إنشاء المستعمرات ظهور مراكز جديدة للمبادلات وفتح طرق مهمة لتسهيل الصلات)[3]. وكان توغلهم في مناطق يخشى جانبها كالصحراء الكبرى ذات الرمال المخيفة، ووصولهم إلى مناطق

---

(1) أنظر: «غوستاف لوبون»: في مصدره المذكور، ص 553 وما بعد.

(2) إن (البخاري، ومسلم، وأباحنيفة، والطبري، والمسعودي، وابن خلكان، وابن قتيبة الدينوري، والاصطخري، وابن خرداذبه، والثعالبي، والفارابي، وابن سينا، والمقريزي. . . إلخ) أسماء ليست عربية، ولكنها حملت أسماء عربية بحكم الاحتواء المذهبي، والامتلاك اللغوي وظيفياً.

(3) ميكيل، أندريه: جغرافية دار الإسلام. الجزء الثاني، القسم الأول، ص 310.

أفريقية بعيدة ومخيفة كمدينة (تنبكتو)، وإلى البلدان الاسكندينافية[1]، تعبيراً عن هذا النزوع الامبراطوري، والدفعة الحيوية التي نفذت بالدين الذي أعطي له طابع العالمية والكونية.

لقد حقق العرب حلمهم الأكبر، وهو أن يكونوا أمة متميزة، لا أمة قبائل متصارعة فيما بينها، بل تجاوز الحلم هذا، وبلغ أبعد مدىً له، حين شكل العرب، وبالفعل مركز الدائرة، وضمنها أقطار تمثلها الشعوب الأخرى، ملحقة بالمركز، وتستمد قيمتها من وجودها في الداخل. إن وجود المركز هو الذي يحدد مكانة الأوتار والأقطار لا العكس. ولكن هذا المركز لم يصبح مركزاً، إلا بعد صراعات هيمنة، ومناوشات، وأنزياحات، وحروب مريرة وعلى أكثر من صعيد مادي ومعنوي، وبصورة تصاعدية. فالخروج من الفسحة المكانية الضيقة، ومن دائرة الاسم المجهول، إلى الكون الواسع، والاسم الأشهر من أن يعرّف، وهو نفسه دال على غزو ثقافي، واحتواء تاريخي أولاً وأخيراً[2]، والعلاقة المرغوبة تجارياً، كان لا بدّ أن تنتظر زماناً طويلاً، لتصبح ثقافة عالمية الطابع، ولذلك فقد قامت التجارة بعد نضال مرير ضد الطبيعة المعادية لها، إلا أن صراعها لم يقف عند هذا الحد، فكان عليها أن تقضي أيضاً على الاضطرابات البشرية، ويكفهر الأفق، حتى في زمن السلم، من تعيين خراج من المال والدواب، ومن السبي)[3].

ولم تقم التجارة هذه إلا بعد أن استكملت عدتها، لقد أمنت الغطاء القانوني الفقهي، والتاريخ الذي يدوّن كل ما يتعلق بها كقوة داعمة للمركز قبل كل شيء (مركز الخلافة)، وباسم الإسلام، والمكان لتنشيطها في الجهات الأربع. فالامبراطورية الإسلامية بدأت قاطبة (تستفيد من توحيد المساحات الذي

(1) جعيط، هشام: في مصدره المذكور، ص 279.

(2) أنظر: «مارشال هودجسون» في: تصور تاريخ العالم. ضمن مجلة(الاجتهاد) البيروتية الفصلية، العدد المزدوج (26، 27)، 1995، ص 36 ـ 41.

(3) أنظر «جرجي زيدان» في مصدره المذكور، الجزء الخامس، ص 47.

حققته، ومن اتساع فضاءاتها واختلافها)[1].

وبوسع المطلّع أن يدقق جيداً في حركية التجارة التي كانت تتم في المجال الإسلامي، ليلاحظ في النهاية حقيقةً تبدو لنا أساسية، وهي مركزية المسلم في التجارة هذه. والمسألة تتوضح أبعادها الاقتصادية، ومرتكزاتها الثقافية من منظور ديني محض. فكما نتعرف على مضمون القرآن بوصفه كتاباً مقدساً المعني به هو المسلم حصراً، كونه المحور المحرك والمتحرك فيه، نتعرف إلى جانبه على الدين: اليهودي والمسيحي والصابئي، إن هؤلاء في ذمته. وعلى التاجر المسلم أن يكون تاجراً بامتياز، ما دامت التجارة تشكل إطاراً عملياً لفهم الآخر، ولعقد الصفقات معه داخل وخارج «دار الإسلام» ومن أجل سلطته. وثمة ملاحظة قيّمة يبديها حول علاقة الإسلام كدين، بالتجارة، الكاتب والمؤرخ الأمريكي المعروف م. هودجسون، وهي تشدّيده على دور العوامل التجارية، ولكن دون أن يكون الإسلام دين تجار. ثم يقول بعد ذلك، وفي مكان آخر في بحثه المشهور عن الإسلام (ولم تكن التجارة عبر المسافات الطويلة المصدر الرئيسي للدخل المديني ولم تكن كل هذه الطرقات متساويةً في الأهمية خلال كل الأوقات. غير أنه بدا، على ممرّ القرون، إجمالاً، أنها أعطت الطبقات المركنتيلية في المدن الرئيسية اتجاهاً كوزموبوليتياً صلباً، وعلى نحو غالب، فرصة لإقامة مصدر ثروة مستقلاً عن الأوضاع الزراعية المحلية في كل زمان)[2]. فهي توضح لنا البعد المديني للإسلام رغم أنه لا يخلو من توجيه (خطاب) للأغراب كذلك، فيه عنف جلي، توصف فيه فظاظتهم. لكنه في العمق انطلاقة من الماضي (قصص الأولين وأساطيرهم)، وتمركز في الحاضر الجامع بين التمدن والبداوة، وتوجه نحو المستقبل، إنه في صميمه ينشد العالمية، وهذه لا تتكون إلا بتأمين سبل وطرق مواصلات، وفتح معابر، ومخر عباب الماء، والدخول في أنفاق، والسير في شُعبٍ،

(1) متز، آدم: الحضارة الإسلامية، ص 374.

(2) كاهن، كلود: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. نقله إلى العربية د. بدر الدين قاسم، دار الحقيقة، بيروت، ط 3، 1983، ص 156.

والاحتكاك المباشر بالآخرين، لإبراز مركزية الإسلام. فاكتشاف الأرض مفهوماً، كان يتطابق مع مفهوم ديني (قرآني) هو السعي في المناكب، كان يفصح عن المضمون المركزي للإسلام، ورمزياً عن سلطته تلك التي تتطلب الانتشار، ليكون جديراً بما تعنيه: الكونية! (أما الأسفار التجارية فقد كانوا ـ أي المسلمون ـ فيها سلاطين البحار، فمخرت سفنهم البحر الأبيض على كل شواطئه، والبحر الأحمر إلى آخره، والبحر المحيط إلى سومطرا فنزنجبار إلى بلاد الكفرة، وشرقاً إلى كلكتا وجزائر الهند والصين، وجنوباً إلى مدغشقر وسائر شواطىء افريقيا الشرقية، واجتازوا بحر قزوين إلى بلاد الخزر والروس. أما براً فاخترقوا بلاد الهند وتركستان والتبت حتى نزلوا بلاد الصين، وأوغلوا في إفريقيا إلى خط الاستواء، فقربوا الأبعاد بين تلك الأصقاع المتباعدة)[1].

تلك هي صورة مختصرة، وبأسمائها التفصيلية البارزة، عن المساحة الأرضية التي عُرفت عبرها التجارة في الإسلام!

والتجارة في جهات الأرض الأربع، تتنوع، فتجارة المسافات البعيدة المدى، باعتبارها تكلف كثيراً، تتعلق بسلع متعددة الفوائد، غالية الثمن، كتلك المتعلقة بالمحيط الهندي (ومن وراء المحيط باتجاه السواحل الإسلامية، فقد تضمنت سلعاً نفيسة: كالحجارة الكريمة التي كانت عديدة متنوعة، و«التوابل» خاصة (وأكثرها طلباً هو البهار) وكانت تستخدم في الغذاء

---

(1) إن ما قام به «أندريه ميكيل» المستشرق الفرنسي المعروف، يمثل جهداً موسوعياً، ويكوّن مكتبة بكاملها، بخصوص ما سماه بـ (جغرافية دار الإسلام)، التي تتضمن كل ما يتعلق بـ (دار الإسلام): إنساناً وحيواناً ونباتاً وجماداً، وتنوع الآداب والعلوم والفنون وعلاقتها بهذه الدار، وقد ترجمت وزارة الثقافة السورية من هذه الملحمة المعرفية أربعة أقسام هي: (1) الجغرافية والجغرافية البشرية في الأدب العربي من البدء حتى عام 1050م، بقسميه سنة 1983؛ (2) الجغرافية العربية وتصورها العام: الأرض وممالك الأغراب، بقسميه، سنة 1985؛ (3) الوسط الطبيعي، بقسميه، سنة 1992؛ (4) الأعمال والأيام، بقسميه كذلك، سنة 1995، وكلها بترجمة إبراهيم خوري، وهو جهد تاريخي يثنى عليه حقاً.

وأيضاً في صنع العقاقير والعطور وأدوات الزينة... إلخ)[1].

(أما في البحر الأبيض المتوسط، فكانوا يجلبون إلى الشرق من الغرب الإسلامي أو المسيحي، الحديد وغيره من المعادن والقماش الخشن والأخشاب، ويحملون من مرحلة إلى أخرى الزيت والقمح والسمك المالح والأملاح...)[2].

ومن أجل تكوين صورة متكاملة عن الطرق التجارية، وأصناف المبادلات التجارية، وما يتعلق بالعملة المستخدمة، وأسماء المناطق، وغير ذلك من المعلومات المتعلقة بموضوعنا، ومن أجل إشباع الفهم المعرفي عند القارىء، فإن الرجوع إلى «أندريه ميكيل» في ملحمته المعرفة حقاً (جغرافية دار الإسلام)[3]، يبدو ضرورياً ومفيداً، فمن الحديث عن الطرق البرية والمائية المختلفة إلى الحديث عن أصناف المبادلات التجارية وركائزها، يظهر ذلك التناغم الهرموني الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني في وحدة واحدة متكاملة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلكل طريق غرائبه وعجائبه، وأساطيره، وحكاياته، وذكرياته الخاصة، عمره الذي يطول أو يقصر حسب أهميته، ولغاته التي تقل أو تزداد حسب تنوع الصراعات فيه وعليه، وله سحره وهيبته، ولكل مكان (ميناء أو مستراح برياً، أو صحراوي، وغير ذلك من تصورات خاصة به، روائحه المتعلقة بما ينزل ويحلُّ فيه من سلع وأطعمة، ونوادره وطرائفه ومآسيه، حيث يلتقي التجار في مشهد متفق عليه، ولكنه ليس ثابتاً، إذ تضاف ألسن

---

(1) المصدر نفسه، ص 139؛ والجزء الثاني، القسم الثاني، ص 268.

(2) كما ذكرنا سابقاً، فلا تجارة خارج ما هو سياسي. وكل صفقة تجارية، تستحضر علاقة سياسية معينة. فالصراع على الماء بين دول المنطقة «تركيا والعراق وسوريا خاصة» يشكل الأكراد كقضية، عنصراً فاعلاً في تحريضه.

(3) علي، محمد كرد: خطط الشام. دار العلم للملايين، بيروت، ط. 1970، الجزء الرابع، ص 235 و233.

جديدة، وتختفي أخرى، وتظهر وجوه، وتختفي أخرى، أو تتكرر لفترة زمنية، ثم تختفي نهائياً، وجواسيس بهيئة تجار، وتجار ليسوا تجاراً في حقيقتهم، وصفقات تجارية تُعقد، ومع كل صفقة علاقة من نوع مختلف اجتماعياً وثقافياً، وبضائع متفاوتة في قيمتها، تحزم بطرق مختلفة، حسب أهميتها... إلخ. بل إن لكل سلعة من السلع، تاريخاً خاصاً، وعلاقات خاصة مختلفة، وتصور جمالي أو ثقافي مختلف. فالسلطة هي ذاتها التي تعزز بين هذه العلاقات، لتؤكد من تكون، وهي إذ تعمد إلى ذلك، فلتبيان موقعها، ومدى احتياجها إلى هذه السلعة أو تلك: (نستحضر هنا ألف ليلة وليلة مرة أخرى، فهي في حقيقتها تكاد تكون في صياغتها الحكائية بانوراما عن الأوضاع الاجتماعية، والأمكنة، وسيكولوجيا «أبطالها» وجنسياتهم ـ وهي لا تعلمنا بما كان يجري من مغامرات وغيرها بل تقرئنا تاريخاً، بطريقة حكائية، يدخل في عداد ما هو فولكلوري، أو أثنوغرافي، حيث يغدو القارىء هو المخاطب في النهاية والمعني به، ليتعلم، وهنا تكمن أهميتها الكبرى، وهكذا بالنسبة لرحلات السندباد البحري، فهي رحلات تاجر، ووصف تاريخ، وجغرافيا ثقافات مختلفة... إلخ). فكل سلعة لها سلطتها حين تقدّر، ولها قيمتها، حين يتعامل من خلالها مع منتجها أو بائعها، أو ممثلها... إلخ.

ولهذا فإن سلعة ما، تكتسب قيمتها من خلال أهميتها المعطاة لها، أو لفائدتها العملية. فالذهب والفضة والنحاس مثلاً معادن ثمينة انطلاقاً من هذا المنظور. ولهذا كانت ذات مكانة استثنائية في التجارة، ولولا لما كان هناك حضور لها في القرآن (الذهب والفضة حصراً)، وبشكل أخص الأول، ومن أجل هذه المعادن كانت تقطع مسافات طويلة، ويتم التعرض لمخاطر مهلكة أحياناً، والذهب كان ولا يزال سيد المعادن ومقياساً قيمياً للعملة حتى الآن. ولقد عثر المسلمون على المعادن الثمينة في مناطق نائية (الذهب في سرنديب، وفي الجزر، والذهب والفضة في الهند وسيام وماليزيا وسمطرة وفي الصين، حيث ليسا عملة بل سلعتين عاديتين: إلا أن الغريب يضفي على هذه المواد المطلوبة جداً شيئاً من عجيبه، مثل جبل طينه فضة إذا أصابته

النار، أو الذهب الذي ينبت نباتاً وتقتلع جذوره)[1].

وقياساً على ذلك يمكن ذكر مصادر الطاقة في العصر الحديث (كالبترول)، وحديثاً جداً (الماء) الذي بات يشكل المعدن الذي تزداد قيمته باضطراد في المنطقة، وتتنازع عليه دول المنطقة، وتتم رهانات باسمه[2]... إلخ. وكما أن المعادن الثمينة تؤكد قيمتها من خلال أهميتها التجارية، هكذا تبرز أهمية طرق دون أخرى، وحسب الظروف، ومدى الحاجة، حيث تتجلى قيمتها، من خلال ما تقدمه من منافع حيوية. فالطريق ليس مسافة مكانية، ولا معلماً أرضياً، إنما هو شريان حيوي. فالتجارة بذلك تقدر سلعة ما، على أساس الطريق المؤدي إليها. وثمة طرق غيرت التاريخ كلياً، أو أحدثت في فهمه تغييراً كلياً، كالطريق إلى أمريكا قبل خمسمائة عام، والتغيير الذي حدث في المنطقة، وفي (دار الإسلام) ذاتها، عندما ظهرت أوروبا، واكتشفت افريقيا تجارياً عن طريق رأس الرجاء الصالح. وثمة طرق لا تفقد أهميتها دولياً، ومن منظور تجاري محض. وهي في الوقت الذي تظهر فيه معابر مواد أو سلع مختلفة استهلاكية، قد تصبح معابر أسلحة وجيوش، ولكن تظل التجارة هي الفاعلة في ذلك: (فالمسائل التجارية هي التي كانت وراء الحروب التي وقعت بين الشاميين والآشوريين والبابليين والمصريين، ثم مع ممالك الروم، بصورة عامة. ولقد كان لوقوع الشام في طرق آسيا وافريقيا وقربها من الساحل المقابل لبحرها من أوروبا أعظم مركز تجاري في القديم)[3].

والمتابع لحركية التجارة في دار الإسلام، أو في مملكته، أو في المكان الذي حل فيه من خلال التجارة، يلاحظ تنظيماً لهذه الحركية، وتلك علامة من علامات السلطة الثرية فعلاً، فالأسواق، ووسائل النقل، وكيفية الإيصال، وعملية

(1) أنظر حول ذلك (حضارة الإسلام)، المصدر المذكور، ص 385، 391.

(2) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أدب الدنيا والدين. حققه وعلقه عليه: سليمان سليم البواب، دار الحكمة، بيروت، دمشق، ط 1، 1994، ص 79.

(3) متز، آدم: في مصدره المذكور، ص 388.

المقايضة، أو كيفية الدفع: نقداً أو بصك، وغير ذلك من الأمور التي عرفها الإسلام في أصقاعه المختلفة[1]. وقد ذكر «المأمون» ما يتعلق بمصادر الكسب عند الإنسان، ما هو مهم، وهو قوله (معايش الناس على أربعة أقسام: زراعة وصناعة وتجارة وإمارة، فمن خرج عنها كان كلاً عليها)[2] أي عبئاً عليها.

ولكن السلطة تظل هي المؤثر الأكبر في الأقسام الثلاثة الأخرى، من حيث القيمة والانتشار والاهتمام. ومما يذكر في هذا المجال، ما يتعلق بالبعد الأخلاقي للتجارة، وما يمكن أن يتاجر به، بصورة أفضل، كما جاء على لسان «ابن مجاهد توفي عام 324هـ ـ 935م، يقول: (من قرأ بقراءة عمرو، وتمذهب للشافعي، واتجر في البر، وروى شعر ابن المعتز، فقد كمل ظرفه)[3].

ويظهر هنا أن هناك تصنيفاً للصناعات، وما يمكن الاتجار به. فالمتعامل بما هو غال وثمين ومفيد، ومتعدد الأغراض، يكون مركزه الاجتماعي مرموقاً. ويمكن للقارىء أن يتعرف على قائمة بالمهن والصناعات التي تعتبر خسيسة (أي غير مقبولة في الوسط الراقي اجتماعياً) لدى «أبي سعد منصور بن الحسين الآبي»، ومنها الحلاقة، والحياكة، وهذه تعتبر رذيلة لدى «الكثيرين»، والحجامة، وقلع الأسنان، والكناسة، والسمّاك، والدلالة... إلخ)[4]. وفي (مدينته الفاضلة) لم ينس (أبو نصر الفارابي، عام 339هـ ـ 950م) الربط بين السعادات والصناعات. فبقدر ما تكون الصنائع غالية ودقيقة ونفيسة، تسعد صاحبها، وتمنحه مركزاً مرموقاً في المجتمع (فتفاضل الصنائع، بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداهما أفضل من الأخرى مثل الحياكة

(1) الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين: نثر الدر. تحقيق الدكتور «عثمان بوغاني»، الدار التونسية، ط 1983، ص 211، 217.

(2) الفارابي، أبو نصر: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وشرحه: إبراهيم جزّيني. دار القاموس الحديث، بيروت، د .ت، ص 112.

(3) تعرضنا إلى ذلك في كتابنا (أئمة وسحرة). دار رياض الريس، بيروت، لندن، ط 1، 1996، ص 1.

(4) متز، آدم: في مصدره المذكور، ص 371.

وصناعة البز والحرير وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة. فبهذه الأنحاء تتفاضل الصنائع التي أنواعها مختلفة)[1]. ومن هنا قيل مثلاً: من عز بزَّ!

ولكن السؤال الذي يطرح هنا، هو: هل كان المسلمون هم وحدهم الذين يعملون بالتجارة، وكيف؟ وأهمية السؤال تنبع من دلالته، من خلال ارتباطه بموقعه الاجتماعي والقيمي، ومنظوره السلطوي كذلك! من الملاحظ أولاً، أن التجار اليهود يأتون في الصدارة، ويظهر أنهم كانوا مؤثرين في الحياة العربية، قبل وبعد الإسلام، ويرجع ذلك إلى الدور الكبير الذي كانوا يقومون به، لأكثر من سبب اجتماعي واقتصادي وثقافي ديني[2]، وهم لم ينسحبوا من واقع الحياة اليومية، حتى وهم يحاربون، يمكن هنا الحديث فقط عن تقليص لدورهم أحياناً. ويتجلى هذا في فاعليتهم الاقتصادية، فهم موجودون في كل الفترات كتجار، وخبراء في النقد، وسكه كذلك كما رأينا سابقاً، وبرز دورهم أكثر في العصر العباسي الثاني حتى كان التجار اليهود الذين يأتون من مقاطعة بروفانس بفرنسا يسمون عند المسلمين في القرن الثالث الهجري باسم مجرد، وهو «تجار البحر» وقد وصفهم المسلمون بأنهم يسافرون بين الشرق والغرب ويحملون من «فرنجة» الخدم والغلمان والجواري والديباج والخز الفائق والفراء... إلخ)[3]. وينتقلون إلى أصقاع مختلفة، ويقال لهم «الرهدانية أو الراذانية»[4]، وفي القرن الرابع انتهى أثر هؤلاء.

ولعل هذا التراجع أو التقليص في نفوذهم، راجع إلى الموقف من الدين

---

(1) المصدر نفسه، ص 372.

(2) المصدر نفسه، ص 374.

(3) لا يمكن الفصل بين اليهودي بصورة عامة، والمال، والأقنية التي تمده بالقوة من خلاله، حتى الآن. وعبارة ماركس ذات يوم بأن المال إله اليهودي، ذات دلالة في هذا المجال، ولكنه هو الذي يوجد هذا (الإله)، وعبره يتوغل في المكان الذي يتلمس فيه ما ينفعه. إنه نتاج واقع، وليس عابد مال بالفطرة، ودون نسيان أزماته كذلك.

(4) متز، آدم: في مصدره المذكور، ص 384.

أولاً، ولظروف تاريخية. فالتمدين دفع بالكثير من المسلمين (وخاصة من العرب، وبخاصة المكيّون لما لهم من نفوذ) إلى الحلول محلهم، وكان التجار اليهود يستأثرون بأهم ما كانت تصدره أوروبا، وهو الغلمان والجواري[1]. وهذا يرتبط أيضاً بالموقف من هذه التجارة، ولكنهم كانوا يفيدون مركز الخلافة، وإلا لما وجدنا هذا النشاط المكثف منه وعبره وفيه.

ولم يكن تنافسهم الكبير مع أهل العراق وفارس، كما يذكر «متز» سوى لأنهم كانوا تجاراً متمرسين في مهنتهم. فتمركزهم مثلاً في مدينة (اليهودية) الإيرانية، واعتبار أغلبية أهالي (تُستَر) من التجار اليهود، والتركيز على صناعة العملة، وتميزهم بها، وحصولهم على امتيازات من خلالها عن سواهم[2]، وشهرتهم في مجال الصيرفة في العراق، واستغلال رؤوس أموالهم، وتكوين ما يمكن تسميته بالرأسمال المالي[3]. وتنافسهم مع النصارى في الميدان التجاري، مستغلين موقف الشريعة الإسلامية من الربا، بضرورة تحريمه[4]، كل ذلك ضاعف في غناهم وثرائهم. ولعل هذا الحضور في التاريخ، وفي أمكنة مختلفة، هو الذي أكسبهم في العلاقات المالية والتجارية، والأبعاد المادية والمعنوية لسلطة النقد والتجارة، وهي سلعة تمتلك بعداً عالمياً «يهودياً» بأكثر من معنى حتى الآن. وهناك الفرس، وهم بدورهم لهم خبرتهم في هذا المجال، لهم حضورهم التجاري، بحكم الخبرة التاريخية التي امتلكوها، فهم ورثة امبراطورية لم يخفوا اسمها، ولا اعتبروها في حكم المنقرضة، وهم في عاصمة الخلافة، من خلال نزعة فارسية متجذرة في الذاكرة الجمعية، حيث كانوا ينشطون إلى جانب اليهود، أو ينافسونهم، بحكم خبرتهم التي تتعلق

---

(1) المصدر نفسه، ص 390 ـ 391.

(2) أنظر في المصدر نفسه، ضمن المعطيات نفسها، ولكن علينا أن نذكر أن كثيراً من أسماء الأوزان والمكاييل وما له علاقة بالنقد، كالدرهم، وغير ذلك، إضافة إلى غنى مناطق إيرانية كثيرة التجاري. . . إلخ، حتى يتأكد صواب ذلك. وانظر: «كلود كاهن» في مصدره المذكور، ص 146، 162.

(3) أنظر: «آدم متز» في مصدره المذكور، ضمن المعطيات السابقة الذكر.

(4) كاهن، كلود: في مصدره المذكور، ص 152.

بجغرافية المنطق براً وبحراً، وما يتعلق ببلاد السند وسواها، وأهمية بلادهم[1]. وبالوسع ذكر تجار روم ونصارى وهنود كذلك، ولكن ليسوا في مستوى اليهود، من حيث النفوذ المادي والمعنوي[2].

وثمة ملاحظة مفيدة ـ جداً ـ تتعلق بالمعلومة الخاصة بالتعاون بين الطوائف، يذكرها «كلود كاهن»، في مجال التجارة (لقد أسهم فيها المسلمون والنصارى واليهود وأتباع «زرادشت» و«بوذا» (في آسيا الوسطى) و«ماني» (حيثما وجدوا) وغيرهم. وهم ليسوا متنوعين فحسب، بل هم لا ينفصلون عن بعضهم، يسافرون ويعملون جنباً إلى جنب. وهناك قصة (وسواء كانت صحيحة أم كاذبة فهي ذات مدلول) تروي لنا مثلاً أن تجاراً مسلمين هبّوا لمساعدة تاجر يهودي مسّه الظلم. وكان لا بد من وجود الهنود وربما بعض الصينيين إلى جانب المسلمين على ظهر المراكب نفسها التي تمخر المحيط الهندي، بغض النظر عن أولئك الذين يغدون على مراكبهم الخاصة)[3].

من الممكن الحديث هنا عن أخلاقية التجارة، وخاصة التجارة البعيدة المدى، حيث ثمة مصير واحد يواجه المسافرين معاً. لا يمكن تطبيق ما قاله «ابن خلدون» من صفات سلبية اعتبرها كامنة في من يتاجر. وهناك علاقات أوسع من التبادل التجاري، والسفر على مركب واحد، حيث يحدث التفاهم فيما بين التجار المسافرين معاً، إضافة إلى أن الإساءة إلى أحدهم، تؤثر رمزياً في الآخرين مثله سلباً.

ولقد ذكرنا سابقاً، كيف أن مفهوم مركز الخلافة، بكل دلالاته الدينية (المذهبية) والسلطوية، يتوزع ليشمل كل من هو معني به، على صعيد الانتماء، فالأقرب هو الأكثر تمايزاً، كما أن المسلم وهو يصول ويجول في شتى بقاع

---

(1) أمين، سمير: الأمة العربية. مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1988، ص 35.

(2) المقدسي، محمد أحمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. وزارة الثقافة السورية، مختصر، ط. 1980، ص 123.

(3) المصدر نفسه، ص 163.

الأرض تاجراً، كان يقدم نفسه بوصفه ممثل حضارة قبل غيره. السلطة تشع خارج مركزها إذاً؟! ولأن كل تاجر كان يرتبط بمسقط رأسه، بمدينته التي خرج منها، ويتم تتبّع أخباره، وتصاغ عنه وحوله حكايات، وتستخلص دلالات قيمية، ولا يكون في صولاته وجولاته تلك بعيداً عن حركية السلطة، فهناك من يراقبه، ومن ينقل عنه أخباراً، ولهذا كان يحاول التصرف، ليكون مرضياً عنه من قبل المركز.

ولقد كان هناك تصور عام، لعموم أنحاء (دار الإسلام)، من ناحية ما يجري فيها، وحركية الأسعار، وما يمكن أن يُباع ويُشرى، والطريق الذي يجب أن يسلك، والفصل الذي يناسب هذه السلعة أو تلك، إنها أمبراطورية مفتوحة، ومكشوفة من الداخل من هذه الناحية، والمعلومات التي كانت تتداول عن التجارة وأقنيتها المختلفة، كانت أشبه بالأقنية التلفزيونية اليوم، حيث يمكن رؤية الكثير من مشاهد الحياة في أي منطقة من العالم، وكان ذلك يتم بفضل ذلك التواصل المكثّف، ومن الجهات كافة بين تجار (دار الإسلام) وسواهم من خارجها أو فيما بينهم أنفسهم، ولذلك نجد تغطية هائلة لهذا الجانب، أشبه بـ (بنك معلومات) حول موضوع ما، لمن يحتاج إلى ذلك، والمنافع تكون هنا متبادلة، أو يتم ذلك عبر أخصائيين في هذا المجال، وإلا ما كنا نتلمس هذا التفاعل التجاري الهائل، والمتنوع الأغراض بين شرق (دار الإسلام) وغربها، وشمالها وجنوبها، وبالعكس.

فالسلطة كانت تؤكد عظمتها بذلك، وهي التي تؤكد حضورها، وهيبتها من خلال تنظيم العلاقات التجارية. لأن التجارة هي التي ظلت المغذي الأكبر للسلطة، التي كانت تضعف وتقوى من خلالها، وفي ظلها كان قيام مدن كثيرة (المدن الضخمة التي تصبح وحشية عند تدهور التجارة، المدن التي كانت من أكثر مدن العالم القديم سكاناً، وكذلك مدن العصر الوسيط والعصور الحديثة حتى ظهور الرأسمالية، وهي أكثر أهمية من مثيلاتها في الغرب: حلب ودمشق وبغداد والبصرة وأنطاكية التي كانت تضم مئات آلاف السكان)[1]. ولنا أن

(1) المصدر نفسه، ص 185.

نتصور المبالغ الهائلة التي كانت ترد إلى خزينة الدولة، من جراء هذا النشاط التجاري، وتنظيم أموره، وتأمين مستلزماته. ولهذه الأسباب، كان التاجر، مستوعباً ما يجري من حوله، وما من شأنه القيام به، لضمان الفائدة.

وتكوين صورة تجارية على أرضية الواقع، كان يترافق ـ بشكل طبيعي ـ مع ما هو اجتماعي وثقافي وديني تماماً، فالتاجر كان يريد أن يتحرك، وهو مبصر لكل خطوة يخطوها تجاه هذا المصر أو ذاك، لذلك كان يتشبع بثقافة دينية قبل كل شيء، حتى يكون بوسعه إقامة علاقات مختلفة مع من يتعامل، وهو واثق من ذلك.

بل إن ما كان يكتب، وخاصة ضمن هذا الإطار، هو سياج للسلطان قبل كل شيء، فمنه وعبره، كان يحدد علاقاته مع الآخرين. ولذلك فإن ما يقوله القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس الأنصاري، (113 ـ 182هـ)، وهو يوجه كلامه للخليفة، شديد الدلالة (يا أمير المؤمنين، إن الله وله الحمد، قد قلّدك أمراً عظيماً، ثوابه أعظم الثواب، وعقابه أشد العقاب، قلّدك أمر هذه الأمة، فأصبحت وأمسيت وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكَهُمُ الله وائتمنك عليهم، وابتلاك بهم، وولاّك أمرهم، وليس يلبث البنيان إذا أسس على غير التقوى أن يأتيه الله من القواعد، فيهدمه على من بناه، وأعان عليه. فلا تضيعن ما قلّدك الله من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل بإذن الله)[1].

وبوسعنا ذكر أسماء كثيرين اهتموا بهذا الجانب، وفصلوا معبرين عن وجهات نظر عصرهم، ولتلبية حاجات عملية، كما في حال الشعياني، وابن آدم، وابن سلام، ويحيى بن عمر، وقدامة بن جعفر، والماوردي.. إلخ[2].

الكاتب يظهر مدفوعاً للتعبير عما يعيشه، واستيعابه من منظور مختلف. وهو إذ يفعل، فلأنه يرى في ذلك واجباً، عدا عن ذلك، فإن العلاقات التجارية لم تكن مجرد بيع وشراء، بقدر ما كانت ـ حين الكتابة عنها ـ تواصلاً مع الآخرين، وتكويناً

(1) المصدر نفسه، ص 108.

(2) للتسهيل والتنويع الأغنى، يمكن الرجوع إلى «أندريه ميكيل» في مصدره المذكور، الجزء الثاني بقسميه، وحتى الجزء الثالث كذلك بقسميه.

مختلفاً لشخصية، يشكل سلطة مرجعية، لها وزنها القيمي في المجتمع، بالنسبة للسلطة وخارجها معاً. فالتجارة لم تكن إطاراً للكسب المادي فقط، بقدر ما كانت حالة تحول، وإمكانية انتقال من مكان لآخر، وفرصة لقاء بما ليس مألوفاً، ووسيلة للشهرة، والانفتاح على احتمالات كثيرة، قد لا تخطر على بال أحد. إن كل ما يكتب حول الأرض، وما عليها من موجودات، أو كائنات، وما يميز الأرض في تكوينها التضاريسي، وحركة الأجرام السماوية، واختلاف الليل والنهار.. إلخ يدخل ضمن مكونات السلطة الثرية، وهي تدرك (كونها). والتاجر لا يعرف ما يتعلق بالأنواء، وما من شأنه التأثير في مهنته فحسب، بل عليه أن يعرف ذلك تماماً. إنه لا يحمل نقوداً معه فقط، بل تصورات عن العالم الذي يعيش فيه، وكيف يبزغ نجمه فيه. وتجارته ليست مجرد عقود أو صفقات، بل احتلال مواقع قوة، إنها سلطة ثرية غير ثابتة على الإطلاق. إنه متسلح بقناعة معينة لا تخفي أرضيتها المذهبية، على الأقل لمن يتعامل معهم، ولهذا يحتاج باستمرار إلى أن يجدد في منظومته المعرفية، ويثابر دائماً على الانفتاح على محيطه القريب والبعيد، لأنه الكائن الأكثر تعرضاً للتحول، أو ربما للانهيار/ الإفلاس، في صفقة معينة، أو في حالة نهب، أو مصادرة لأمواله.

وتصوره للإسلام يؤكد قناعته بما يقوم به، وهو تصور قابل للمد والجزر، حيث لعبة التأويل مستمرة في ذلك! فالإنسان مخلوق محدود وفاني، لكنه ذكي يستخدم مواهبه ليخترع أو يتقن، لكي يؤمّن على وجه أفضل متطلباته التي تسمى غذاءًا ولباساً ومسكناً أو حياة. وتنشأ عن تنوع استجاباته آلاف ضروب الأنشطة في الزراعة والحرف، وكلها تؤدي إلى نشوء المدن والفنون والتجارة والعملة[1].

ولن نكون مبالغين إذا قلنا إن الحديث عن البحار والأقاليم الأرضية، بتفرعاتها المختلفة من (المسعودي) حتى (ابن خلدون)[2] يدخل في إطار تسهيل العمليات التجارية، أو تخديم السلطة، وهذه لا تستغني عن التجارة. واستعمال الحسابات

(1) البلاذري: في مصدره المعروف، ص 434.

(2) البيروتي، محمد بن أحمد: الآثار الباقية عن القرون الخالية. دار صادر، بيروت، د. ت، ص 204 وما بعد.

الدقيقة في ذلك، لبيان كيفية التصرف في مكان ما يوصل إليه.

**الرحالة في خدمة التاجر والسلطان:**

لا يقدّم الرحالة نفسه بوصفه كاتباً، يعبّر عما رآه، وكما يريد أن يراه، بعيداً عن تصور ثقافي، وتأثر تربوي في مجتمعه. فالمحور الثقافي الديني المجتمعي فاعل فعله في تكوينه الشخصي، وإن كان هناك تمايز في ابتنائه، الرحالة ليس خارج عالمه الإسلامي، إنه يتحرك محمولاً به، ومسكوناً ـ ولو لا شعورياً ـ بمؤثراته، ثمة ثقافة تتجمهر في ذهنه، لتفصح عن (سلطتها)، من خلال ما يكتب عنه، وما ينجم عن ذلك من نتائج تؤثر في البنيان القاعدي لمجتمعه، وباختصار إن الرحالة هو في خدمة التاجر والسلطان. وقد يكون هو نفسه تاجراً، فيكون التعبير والموقف مما يراه، ويفصح عنه ألصق بمهنته، أو رسولاً سلطانياً، وليس هناك رحالة خارج دائرة التأثير في السلطة التي تستفيد مما يكتب، وعمن يكتب. وقد نتلمس في الكتابة التي تتضمن وصفاً لحالة معينة تخص جماعة معينة، أو لسلوك أمة معينة، أو ما يشبه التقرير عن مكان معين خارج مركز الخلافة، أو لتقويم معين لعادات معينة، أو تقاليد تخص أمة معينة، وميزات مصر معين، أو منطقة معينة.. إلخ، ما يدخل في إطار هذا الموضوع!

إن (البلاذري) المؤرخ المذكور سابقاً، لا يتحدث عما جرى من حقائق حربية، بين العرب والمسلمين وسواهم خارج حدودهم، بل يعبّر عن ثقافته، وهي إسلامية المحور، عربية الجوهر، عندما يتوقف عند وقائع معينة، ويتناول مواضيع جغرافية وتاريخية بيئية. فهو رحالة، وإن لم يكنه. كما في حديثه عن منطقة (سيسر) في إيران، يقول (سميت سيسر لأنها في انخفاض من الأرض بين رؤوس آكام ثلاثين رأساً، فقيل ثلاثون رأساً. وكانت سيسر تدعى سيسر صدغانية، أي ثلاثون رأساً ومائة عين وبها عيون كثيرة تكون مائة عين، قالوا: ولم تزل سيسر وما والوها مراعي لمواشي الأكراد)[1].

---

(1) الجاحظ: رسائل الجاحظ. شرحه وقدم له وعلق على حواشيه: عبد أ. مهنا، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1988، ص 61 من مناقب الترك.

و«البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، توفي سنة 387هـ» مصنف علوم، ومؤرخ، وأثنوغرافي، ورحالة، وكتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» يدخل ضمن إطار معرفة الآخر، من أجل إقامة علاقة معه، في ضوء ما يتميز به من صفات وسمات، وكيف يفكر في الآخر بدوره، وخاصة عن العادات والقيم التي تشغله. مثلاً عندما نقرأ هذا العنوان الفرعي (القول على تواريخ المتنبئين وأممهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين)[1]، فهو بصياغة كهذه، يتحرك في فضاء سلطوي إسلامي موجه حصراً، ويرسم صورة الآخر (المرفوضة) عبره. و«الجاحظ» كذلك، لا يعتبر رحالة، ولكنه في كتاباته، يفصح أحياناً عن الكثير من المواقف التي تدخل في إطار معرفة الآخر، وخاصة بالنسبة للسلطان والتاجر، كما في قوله (فأما سكان الصين، فهم أصحاب السبك والصياغة، والإفراغ والإذابة والأصباغ العجيبة، وأصحاب الخرْط والنحت والتصاوير، والنسخ والخط، ورفق الكف في كل شيء يتولونه ويعانونه، وإن اختلف جوهره، وتباينت صنعته، وتفاوت ثمنه[2]. أما إذا انتقلنا إلى تلك (التقارير) أو الرسائل، أو المؤلفات المتعلقة عن الأصقاع والأمصار الأخرى، خارج الدائرة العربية، في إطارها الجغرافي الاقتصادي، فثمة معلومات ثرّة تكون في انتظارنا. فالرحالة مثقف إمبراطوري (إن جاز التعبير)، كونه ينطلق من مركز فكري محوري، هي الأمبراطورية الإسلامية، وهو مثقف متحدد بمكان وزمان معينين، داخل هذه الأمبراطورية، إذ يفصح عن تصور معتقدي في كتاباته.

ولهذا فإن حديثنا عن هذا الموضوع الفرعي، يخدم موضوعنا المحوري، فالسلطة هي محور، يعتمد على ركائز أو دعامات هي التي تعلي من شأنها، أو تقلل من قيمتها، والدولة لا معنى لها بدون سلطة متعددة الدعامات، وخاصة الخارجية الوظيفة، ولهذا كانت الدولة العربية الإسلامية (تحتاج من جهة الخراج والإدارة إلى معرفة المسالك في البر لتنظيم البريد والاتصال بالبلاد المختلفة، فعُني الجغرافيون

(1) الاصطخري: في مصدره المذكور، ص 63.
(2) المقدسي: في مصدره المذكور، ص 270.

بهذا الجانب)[1].

(فالإصطخري) يقول عن (خوزستان) بأن الغالب على أخلاقهم سوء الخلق والمنافسة فيما بينهم في اليسير من الأمور وشدة الإمساك[2]. وهو هنا يذكرنا بقول «المقدسي» وهو ذكره لحديث نبوي بإطلاق عن خوزستان، (لا تنكحوا الخوز، فإن لهم أعراقاً تدعو إلى غير الوفاء) وقول علي (رضي الله عنه) ليس على وجه الأرض أشر من الخوز، ولم يكن منهم نبي قط ولا نجيب[3].

إن الجائز هو أن أقوالاً من هذا النوع قد أطلقت إثر المواجهات الدامية بين الجيوش العربية الإسلامية وأهل الخوز خاصة، حيث لم يقبلوا بوجودهم بينهم، وهي مواجهات حصلت خاصة في العصر الراشدي.

ويقول «الأصطخري» عن (تستر) بأن بها الديباج الذي يتخذ، ويحمل إلى الدنيا[4].

ويقول بأن نقود (أذربيجان والران وأرمينية): الذهب والفضة جميعاً[5].

و(خوارزم): مدينة خصبة كثيرة الطعام والفواكه، إلا أنها لا جوز بها[6].

لاحظ دلالة (إلا أنها لا جوز بها)، فكأنه يوضح حقيقة «تجارية» معينة، تتعلق بهذا الصنف من ثمار الأرض.

و«المقدسي» يقول عن (سمرقند) بأنها (فُرضة التجار ـ أي محطة السفن)[7].

---

(1) الاصطخري: في مصدره المذكور، ص 64.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 170.

(4) المقدسي في مصدره المذكور، ص 80.

(5) المصدر نفسه، ص 83.

(6) الحموي، ياقوت: معجم البلدان. دار صادر، بيروت، ط. 1977، المجلد الأول، ص 16، 48.

(7) المصدر نفسه، ص 128.

وثمة موقف أخلاقي يظهر هنا وهناك ـ بصورة جلية في كتابه ـ كقوله (وكل بلد شديد البرد فأهله أسمن وأضخم وأكبر لحى، مثل فرغانة وخوارزم وأرمينية، وكل بلد على بحر أو نهر فالزنى أو اللواط فيه كثير، مثل: سيراف وبخارى وعدن)[1]. فمثل هذا الموقف يظهر مدى تأثره بشائعة معينة، أو خبر سوقي مسموع هنا أو هناك. لأن الواقع المرئي والمعاش يفند مثل هذا القول في أخلاقيته. نعم لكل جغرافي أوهامه الظاهرة أحياناً.

ولا ينسى «ياقوت الحموي» أن يفتح موسوعته الجغرافية عن حديث طويل، يتعلق بتعريف جغرافي لأسماء وحدات المسافة، والرموز الجغرافية والاقتصادية، ثم يقدم معلومات عن البلدان، من ناحية تحديد السلوك الخاص بشعوبها[2]، وهي عملية تدخل في إطار المقارنة الأثنوغرافية والأخلاقية كذلك، ولكي يؤكد المؤلف على دقة عمله الجغرافي، ولإثبات سعة مداركه الجغرافية لقارئه، وقبل كل شيء للمستفيدين منه مباشرة. يقول عن «أذربيجان» مثلاً بأنها صقيع جليل، ومملكة عظيمة، وخيرات واسعة، ومياه غزيرة وعذبة[3]. وعن «أصبهان» بأنها صحيحة الهواء نقية الجو خالية من جميع الهوام، التفاح غض فيها، والحنطة لا تسوس[4]. وعن «سمرقند» بأن فيها من عيون الجنة، ومن رياض الجنة[5]... إلخ.

أما «الحميري، محمد بن عبد المنعم» المتوفى حوالي القرن الثامن أو التاسع الهجري، فلا يشذ عمن تقدموه، حيث يقصر في أخباره أو يطيل فيها حسب الموقف أو أهمية المكان عنده. ف (غرناطة) أطيب البقاع بقعة وأكرم الأرضين

(1) المصدر نفسه، ص 207.
(2) المصدر نفسه، ص 354.
(3) البكري، محمد بن عبد المنعم: كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق: د. إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط 2، 1980، ص 46.
(4) المصدر نفسه، ص 94.
(5) المصدر نفسه، ص 69.

تربة، لا يعدل به مكان غير غوطة دمشق وساحة الغيوم[1]. و(بلخ) يتميز أهلها بتدقيق النظر في العلوم الغامضة، وبها أسواق عامرة ومتاجر وأموال واسعة وأحوال صالحة، ويرتفع منها النوق البخاتي التي لا نظير لها في قطر من الأقطار[2]. ويسهب في الحديث عن (الإيوان) لأهميته التاريخية، كمادة للمعرفة مطلوبة[3].

ويفصح عن تصور أسطوري ممزوج بثقافة سوقية رائجة شعبوية تماماً وأخلاقوية، في حديثه عن (الواق واق)، فهي بأرض سفالة، فيها مدينتان صغيرتان، وسكانها سودان قباح الوجوه ومشوهو الخلقة، وكلامهم نوع من الصفير، وهم عراة لا يستترون بشيء، وهي أكثر الأرض طيباً، وبها تمر وفواكه لا تُعرف في غيرها ولا يعلم ما هي[4].. إلخ.

ويرى «ابن فضلان» في القرن الرابع الهجري في حديثه عن أمة الصقالبة ما يفصح عن موقف ثقافي يقوده في كتابته عنهم، حيث ينقل ذلك، كما وصله أو رأى ذلك، ربما في مشهد معين، دون التدقيق في بنيته، فهم عنده: (يتبركون بعواء الكلاب جداً، ويفرحون به ويقولون: سنة خصبة وبركة وسلامة، ورأيت الحيات عندهم كثيرة حتى أن الغصن من الشجر لتلتف عليه العشرة منها والأكثر، ولا يقتلونها ولا تؤذيهم. ورأيت لهم تفاحاً أخضر شديد الخضرة وأشد صموخة من خل الخمر تأكله الجواري، فيسمن عليه)[5].

ولا تخلو رحلة أبي دلف إلى (كردستان وفارس) من الطرائف والغرائب، إنه يفصح فيها عما هو جديد، بالنسبة لرحالة مثله، في عالم غير مألوف لديه، وهو في الوقت نفسه كما يظهر، يقدم ما هو قابل للتداول والأخذ به، لقرائه، ويمكن التركيز

---

(1) المصدر نفسه، ص 602.

(2) نقلاً عن «أحمد بو سعد»: أدب الرحلات: دراسة ومختارات. دار الشرق الجديد، بيروت، ط. 1961، ص 53. والكلام نفسه يتكرر في رحلة «أبي حامد الغرناطي» في المصدر نفسه، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 84.

(4) المصدر نفسه، ص 35.

(5) المصدر نفسه، ص 63. وانظر «المسعودي» في: مروجه. المجلد الأول، ص 84.

عليه، كما في قوله (وفي الران: معدن ذهب ثقيل أبيض فضي أحمر المحك، إذا حمل على عشرته واحد من الفضة أحمر. وفي هذه المدينة نهر من شرب منه أمن الحياة. وبها حشيشة تضحك من تكون معه حتى يخرج به الضحك إلى الرعونة)[1].

و«السيرافي» ينقل إلينا معلومة تتعلق بسلوك وصفي، أخلاقي، لأهل الهند (أهل الهند يعيبون الملاهي ولا يتخذونها، ولا يشربون الشرب ولا يأكلون الخل لأنه من الشرب، وليس ذلك تديناً ولكنه أنفة)[2].

و«المسعودي» يعبر عن ذلك بقوله (والهند تمنع من شرب الشراب، ويعنفون شاربه، لا على طريقة التدين، ولكن تنزهاً أن يورد على عقولهم ما يغشيها، ويزيلها عما وضعت له فيهم)[3].

ولكن «البيروني» يقول لنا ما هو مختلف، وهو (ويشربون الخمر على الريق، ثم يطعمون ويحسون بول البقر ولا يأكلون لحمها)[4]. ومثل هذه المعلومة كذلك تدخل ضمن إطار معتقدات الشعوب، والنظرة إلى الآخر، من منظور ديني إسلامي هنا.

و«المسعودي» يتحفنا بما هو طريف ومثير للتاجر والسلطان معاً، عندما يتحدث عن الذهب في الصين، فهو كثير، حتى يتخذون منه لحم دوابهم وسلاسل كلابهم، ولهم ثياب الحرير المنسوجة بالذهب)[5].

ويظل «ابن بطوطة» الأشهر من أن يُعرّف في هذا المجال. ففي كتاباته ثمة وصف دقيق لما يراه، ويعيشه، ولا غرابة في ذلك، فالذي يظهر هو أنه كان ثلاثي

(1) نقلاً عن «أحمد بو سعد» في مصدره المذكور، ص 92.
(2) المسعودي: أخبار الزمان. دار الأندلس، بيروت، د .ت، ص 95.
(3) ابن بطوطة: في مصدره المذكور، ص 450.
(4) المصدر نفسه، ص 464 ـ 465.
(5) المصدر نفسه، ص 658.

القوى: فهو تاجر، ويظهر كذلك عالماً بالدين، وهو كذلك مثقف عارف في ما يكتب وكيف. إنه يمثل العقل المحنك والموسوعي، ويشكل المرجعية المعرفية اقتصادياً واجتماعياً بخصوص الآخر، للتاجر وللسلطان. فهو عن الهند يخبرنا بقوله (من عادة ملك الهند إكرام الغرباء ومحبتهم وتخصيصهم بالولايات والمراتب الرفيعة، ومعظم خواصه وحجابه ووزرائه وقضاته وأصهاره غرباء)[1]. وفي حديثه عن الزراعة فيها يقول (وفيها أشجار الشكي والبركي، والنارنج الحلو والحامض، والحلو والحامض معاً)[2].

وعن جزيرة «ذيبة الهبل» وهي (مالديف اليوم)، يقول عن العملة فيها (وحرف أهلها الودع، وهو حيوان بحري، يلتقطونه من البحر، ويحتفظون بعظمه، ويتعاملون به فقط)[3]. أما حرف أهل «بنجالة» فالأرز[4]. وينقل إلينا ما هو طريف عن نسائها، لأن (من عجيب أفعالهن أنهن يستأجرن أنفسهن للخدمة بالدينار على عدد معلوم، ومن خمسة دنانير وما دونها، وعلى مستأجرهن نفقتهن ولا يرين في ذلك عيباً)[5].

وثمة معلومات خصبة عن «البنغال» (فالبقرة تباع للحلب بثلاثة دنانير فضة، والكبش السمين بدرهمين، والجارية المليحة للفراش تباع بدينار من الذهب واحد، وهو ديناران ونصف من الذهب المغربي. وقد اشتريت بنحو هذه القيمة جارية تسمى عاشورة، وكان لها جمال بارع، واشترى بعض أصحابي غلاماً صغير السن اسمه: لؤلؤ بدينارين من الذهب)[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 658.

(2) المصدر نفسه، ص 659.

(3) المصدر نفسه، ص 698.

(4) ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد: رحلة ابن جبير. دار صادر، بيروت، ط. 1980، ص 296.

(5) المصدر نفسه، ص 215.

(6) البكري، أبو عبيد: من كتاب المسالك والممالك. تحقيق د. عبد الرحمن علي الحجي، طبعة بيروت (1)، 1968، ص 70.

وأما «ابن جبير، 539 ـ 614هـ» فيظهر في كتاباته أنه أكثر اهتماماً بما هو ديني إسلامي حصراً، ولهذا فهو يركز على هذه الناحية من رحلته إلى مناطق مختلفة في دار الإسلام. فيقول عن مدينة (مسينة) الصقلية، بأن (هذه المدينة موسم تجار الكفار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الأرفاق برخاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر لا يقر فيها المسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغص بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا توجد لغريب أنساً، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بأرغاد العيش كفيلة)[1]. ويظهر اهتمامه بالجانب الأمني واضحاً لضرورات سياسية وتجارية. فالبعد الأخلاقي هو الذي يوجّه كتاباته هكذا. كما في حديثه عن (نصيبين)، وكيف كان خروجه منها على حذر، لماذا؟ (من إغارة الأكراد الذين هم آفة هذه الجهات من الموصل إلى نصيبين إلى مدينة دنيسر يقطعون السبيل ويسعون فساداً في الأرض، وسكناهم في جبال منيعة على قرب من هذه البلاد المذكورة، ولم يعن الله سلاطينها على قمعهم وكف عاديتهم، فهم ربما وصلوا في بعض الأحيان إلى باب نصيبين، ولا دافع لهم ولا مانع إلا الله، عز وجل)[2].

## السلطة الثرية ولعبة الثراء:

لم تكن السلطة في الدولة العربية الإسلامية خارج أي إجراء يتعلق بحركية النقد والتجارة، بل لا يمكننا القول، بأن النقد، وحركية التجارة، كانا يتغيران، أو يتحول وضعهما، بمعزل عن التغيرات التي تتعرض لها السلطة! وللحديث عن السلطة الثرية باستمرار، يستحضر نقاشاً حول الأرضية التي تقيم عليها سلطانها، وتمارس حضورها، ويستوجب كذلك بحثاً في البنى التي تميزت بها، والمكونات التي جعلتها في المستوى الذي كانته تماماً!

---

(1) المقري: الأندلس: من نفح الطيب. وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط. 1990، مختصر، ص 57 ـ 59، 176، 379.

(2) ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة. حققه وقدم له: محمد عبد الله عنان، مجلد 1، دار المعارف، مصر، د .ت، ص 143.

لقد وجدت الدولة العربية الإسلامية، والعربية الهوية خاصة في قرنها الأول، نفسها في مواجهة حالة جديدة، لم تكن عهدتها، وهي تصبح دولة قبائل تتوحد، أو جماعات تضم في جماعة واحدة هي الأمة، وتصبح دولة أمة، هي ذاتها لم تخل من الصراعات في القاع، والتنافسات حول هذا المفهوم، وكيف يمكن لهذه الأمة أن تكون. بمعنى آخر، لقد وجدت السلطة الجديدة نفسها في مواجهة وضع جديد وصعب جداً، هو: كيف يمكنها أن تتخلص من الهوية الأعرابية التي انطبعت بها في العمق، وهي الهوية التي جعلت القبائل نفسها في مواجهة بعضها بعضاً، بل في مواجهة معبدها الذاتي كقبائل منفردة ومتميزة، وهل يمكن للأمة ذات المفهوم الإشكالي[1]، أن تتجاوز من ضيق المفهوم واقعياً (مفهوم القبيلة بكل دلالاته ورموزه وعلاماته التاريخية) إلى المعنى الواسع والشامل للمفهوم، من خلال جماعة واحدة، هي جماع القبائل المختلفة، تتساوى فيما بينها، توحدها كلمة الإسلام، والهدف المشترك!

إن التشديد على أن مفهوم الأمة، قد حل على أرضية الدين الجديد، وغيّر الواقع القائم، هو في حقيقته تغييب لجوهر المشكلة! لقد كان هناك صراع يتقدم على هذا المفهوم، بل كان هناك صراع كامن في الحل نفسه، كونه قائماً على طمس الخلاف، من خلال حل، هو في حقيقته صراع خفي، صامت، عنيف تماماً، لأنه لم يلغ القبلية، إنما أراد حسماً لها، وهو حسم صار دفعاً بالمشكلة إلى الأمام، وتجذيراً لها في العمق، في عمق السلطة، وهي تعيشه في كل لحظة، وفق آلية تصارع خفي نسبياً أحياناً، وعلني مكشوف، في أكثر من حالة، وبشكل مأساوي وخاصة لاحقاً.

(1) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل: كتاب التوفيق للتلفيق. حققه وعلق عليه: إبراهيم صالح، دمشق، ط. 1983، ص 118، 124؛ وكذلك كتاب ثمار القلوب في المضاف والمنسوب للثعالبي. تحقيق وشرح: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط 1، 1994، المجلد الثاني، ص 765، 785، بصورة أكثر تفصيلاً وتوضيحاً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# عبد العزيز الدّوري والتاريخ الاقتصادي العربي

إبراهيم بيضون

ثمة مفارقة بارزة، أن الإسلام الذي انطلق من بيئة كان للتجارة شأن كبير فيها، لم يعط المؤرخون أهمية للجانب الاقتصادي في مسيرته وتطور أحداثه. هذا على الرغم من طرح نفسه، حركةً حضارية في مواجهة البداوة التي أعرض منذ البداية عنها، دون أن تتحمس بدورها للانضمام إليه. والهجرة بحدّ ذاتها، إنما انبثقت عن هذا المفهوم، بما رافق ذلك من نزعةٍ إلى الاستقرار وتشجيعٍ على الحياة المدنية، بوسائلها وأنماطها المتنوعة، فقد كان على المدينة أن تواجه المشكلة الاقتصادية وتضع حلولاً سريعة لها، وبالتالي أن تعمل على كسر الاحتكار الذي تمثله قريش على مستوى الحجاز، ويمثله اليهود على مستوى الداخل فيها. فكانت تلك الحملات التي اتجهت لأغراض تجارية، مثل غزوة بدر الموعد[1]، وسرية أم قرفة[2]، وغير ذلك مما قام به «المهاجرون» خصوصاً في هذا المجال، دون أن ننسى الدور الذي تولاه «الأنصار» في مجال الزراعة، وتأمين ما تحتاجه المدينة من أصنافها في ذلك الحين[3].

وهكذا لم تمض سوى أعوام قليلة، حتى كانت المدينة قد تخطت ضيقاً في علاقاتها التجارية التي امتدت إلى أطراف شبه الجزيرة الشرقية. ونجد اصداء ذلك في كثير من أحاديث الرسول التي تحث على العمل والاتجار، ومنها: (إذا صليتم

(1) أسعد، الطبقات الكبرى، ج2، ص 59 ـ 60

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 90. الواقدي، المغازي، ج2، ص 564.

(3) إبراهيم بيضون، الأنصار والرسول، ص 44.

الفجر فلا تناموا عن طلب أرزاقكم)[1]، ومنها أيضاً: (من تعذّرت عليه التجارة فعليه بعُمان)[2].

وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب، تبوأت المدينة بجدارةٍ دورها الاقتصادي البارز، وباتت تستقطب التجار من كل صوب. فثمة رواية في «الأموال» لأبي عبيد، تشير إلى مساواة الخليفة بين أهل الذمة، والمسلمين في ضريبة العشور[3]. كما جاء في «طبقات» ابن سعد، أنه «أول من حمل الطعام في السفن من مصر في البحر»[4]. والمقصود بالطعام هنا، الحبوب التي يتمّ استيرادها من مصر عبر ميناء الجار إلى المدينة، لمواجهة ارتفاع عدد السكان في عاصمة الإسلام.

كان الاقتصاد إذن أحد العناصر التي تأسست عليها دولة الرسول ودولة الراشدين، وكان له امتداده على مستوى التنظير في السياق القرآني وفي أحاديث الرسول، وعلى مستوى التطبيق في التنظيمات التي شهدها كلا العهدين، من المؤاخاة، إلى توزيع الغنائم، إلى العطاء والضرائب وغيرها من تفاصيل بدت ضروريةً في مجتمع مدني، يمسك بزمام حركة التاريخ في ذلك الوقت. ولكن المفارقة، أن التاريخ الإسلامي عندما دُوّنت رواياته، بدت هذه الأخيرة وكأنها تتعمّد إغفال الجانب الاقتصادي فيه، ربما لارتباطه، وتحديداً التجارة، بالعهد الوثني الذي جاء بنظمه و «قيمه» باهتاً فيها. فقد انصرف المؤرخون إلى التركيز على الجوانب الدينية والسياسية والعسكرية، خصوصاً في الأعمال الأولى التي كان محورها السيرة والمغازي والانساب والطبقات، دون أن تستطيع الأعمال التالية في الفتوح والتواريخ العامة، سدّ القليل من الفراغ في هذا المجال، حيث كانت السلطة، خلفاءَ وعمالاً وقادةً عسكريين، فضلاً عن الصراعات السياسية والقبلية، ما يأخذ باهتمام المؤرخ ويغنيه

(1) كنز العمّال، ج4، ص 21.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص 20.
(3) كتاب الأموال، ص 213، 214، 216.
(4) الطبقات، ج3، ص 283.

بالتفاصيل الواسعة.

وليس في كتب الخراج والأموال، على أهميتها، ما يسّد هذه الثغرة، وذلك لانهماكها في مسائل يطغى فيها الفقه على التاريخ، وهي بالتالي تتمحور حول الضرائب والقطائع وتوزيع الأموال وغيرها[1]. على أن هذه الكتب تبقى المصدر الأساسي للأبحاث الاقتصادية، يدعمها بطبيعة الحال، ما يرد من إشارات ومعطيات في كتب الأدب والجغرافية والفتوح والفقة، فضلاً عن القليل مما حوته المصادر التاريخية.

وبناءً على ذلك، تصبح الكتابة في التاريخ الاقتصادي على هذا المساحة، أمراً في غاية الصعوبة. وعلى الباحث حينئذٍ أن يلملم معطيات من هنا وهناك، وأن يحسن توظيفها بما يتلاءم مع السياق وينسجم مع روح النصّ، متفادياً العبث فيه، أو إسقاط أفكار عليه من خارج المكان والزمان.

ـ 2 ـ

ولقد تنبه الدكتور عبد العزيز الدوري إلى هذه المسألة، وأدرك بوعيه مبكراً أهمية العنصر الاقتصادي في تكوين التاريخ العربي الإسلامي الذي بقي خاضعاً حتى الأربعينات لتفسيراتٍ تنطلق من عوامل دينية أو سياسية أو قبلية. وقد أدّى ذلك إلى أن تواجه الكتابات التاريخية مأزقها الذي وقعت فيه، مستقرة على صفحة الحدث دون أن تنفذ إلى مسامّه، وكادت أن تكون اجتراراً للروايات التي صنّفها المؤرخون الأقدمون.

كان الدوري إذاً، رائداً على المستوى العربي في القراءة الاقتصادية للتاريخ الاسلامي. لقد صمم بدايةً على السير في هذا الطريق الشاق، فاختار «تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري»، موضوعاً لأطروحته في الدكتوراة التي نالها من جامعة كمبردج في مطلع الأربعينات، لا سيما في بحثه النفيس الذي أصدره بعد نحو ربع قرن، حافراً بعمق في هذا التاريخ، وهو «مقدمة في التاريخ الاقتصادي

(1) أنظر الخراج لأبي يوسف على سبيل المثال.

العربي» (1969)، فضلاً عن دراسته القيمة في «النظم الإسلامية» (1950)، وبحثه الآخر في «التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام» (1981)، وبحثه الثالث في موضوع «تنظيمات عمر بن الخطاب ـ الضرائب في بلاد الشام» (1985). إلى ذلك لم يهمل الدوري المسألة الاقتصادية في معظم دراساته الأخرى، لا سيما كتابه المعروف «العصر العباسي الأول»، الصادر أيضاً في الأربعينات من هذا القرن، والذي تمحور حول ثلاثة عناوين في التاريخ السياسي والإداري والمالي. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن الدوري الذي تابع مهامه الأكاديمية بعد جامعة بغداد استاذاً في الجامعة الأردنية، لم يتوان عن متابعة هذه الرسالة، حيث أشرف على العديد من رسائل الطلاب الباحثين، وبعضهم كانت له دراسات مرضية في المسائل الاقتصادية[1]. وبفضل ما بذله من جهود في هذا السبيل، أصبح الدوري من أبرز الباحثين العرب في التاريخ الاقتصادي، بل أنه اكتسب موقعاً مرجعياً على هذا المستوى لم يحققه مؤرخ آخر بهذه الدقة والشمولية في آن.

على أن الدوري خالف نهجه في كتاب له شهير وهو «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» (1983)، فلم يرصد فيه الظواهر الاقتصادية أو يتقصّى معالمها على نطاق واسع في النصوص، وبعضها قد يتيح له ذلك مثل «فتوح البلدان» للبلاذري، و «تاريخ» اليعقوبي، وغيرهما من المصنفات التي توقف عندها، واستثمر معطيات في أبحاثه السابقة. فعلى الرغم من إشارته في المقدمة إلى «تأثر علم التاريخ بالثورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية الحديثة»[2]، إلا أن هذا «البحث» لم يخض في هذه المسألة التي تقدم عليها حديث «الإسرائيليات» و «الأيام» والنظرة العالمية للقرآن، والتقويم الهجري، وأقوال الرسول وأفعاله، وغير ذلك مما شكلّ مفاتيح الرواية التاريخية في مراحلها الأولى.

(1) أنظر على سبيل المثال رسالة الدكتور فالح حسين عن الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي (1978).

(2) بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 7.

وإذا كانت للدوري ريادته في التاريخ الاقتصادي، فإن ثمة مؤرخاً آخر يشاركه في الكثير من الرؤية العلمية، فضلاً عن تشابه الظروف بين الاثنين، وكذلك الثقافة والتوجه الفكري، ذلك هو الدكتور صالح أحمد العلي الذي كانت اطروحته عن «التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري»، والتي صدرت كتاباً في مطالع الخمسينات (1953). ثم أضاف إليها دراسات قيمة في التاريخ الاقتصادي، ومنها، «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري» (1969) ـ «جباية الصدقات في القرن الأول الهجري» (1969) ـ «الانسجة في القرنين الأول والثاني» (1961) ـ «العطاء في الإسلام» (1970) الخ..

ولكن العلي ـ كما نلحظ في عنوان أطروحته، قدّم الشأن الاجتماعي على الاقتصادي، مركّزاً بصورة خاصة على القبائل العربية، انتشاراً واستيطاناً (امتداد العرب في صدر الإسلام)، وعلى المدن نشأةً وخططاً (البصرة ـ مدينة السلام)، ومركّزاً كذلك على مسائل ذات طابع ثقافي، تتجلى خصوصاً في أبحاثه عن «تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام» ـ «التدوين وظهور الكتب المصنفة في العهود الإسلامية الأولى» ـ «الرواية والأسانيد وأثرهما في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام»، إلى غير ذلك من دراسات تندرج في المنحى الاجتماعي، أو الفكري، أو التاريخي بشكل عام.

أما الدوري، فقد ظلت المسألة الاقتصادية بين اهتماماته الأساسية، ويؤثرها على المناحي الأخرى في التاريخ العربي، بالإضافة إلى قضايا أخرى، ربما كان تكوينه السياسي حافزه إلى الخوض فيها، إذ كانت المسألة القومية وما تشعب عنها، مما تصدى له، وتوغّل عبره إلى «الجذور» في أبحاث قيمة»[1]. كما اهتم الدوري وإن يوتيرة أقل بكثير صالح من العلي، بالتاريخ الثقافي، مما يعبّر عنه خصوصاً

(1) أنظر أبحاثه: الجذور التاريخية للقومية العربية (1960) ـ الجذور التاريخية للشعوبية (1962) ـ الجذور التاريخية للاشتراكية العربية (1965) ـ التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي (1986).

كتابه الشهير: «بحث في نشأة علم التاريخ عن العرب»، ودراستاه القصيرتان عن جذور القومية والشعوبية في التاريخ العربي، فضلاً عن دراسةٍ له صغيرة باللغة الانكليزية عن «الثقافة العربية الإسلامية، مقاربة من خلال العراق» (1980)، وكتابه المعروف عنن تكوّن الأمة العربية.

والمقارنة بين المؤرخين الكبيرين لا تقف عند حدود، فالدوري قد يتمايز منهجاً عن العلي الذي برع في التقصي والتنقيب وكان له باع طويل في جمع المادة من أصولها، فضلاً عن طواعية اللغة له، وذلك في دأبه ـ أي الدوري ـ على تفكيك النص وإعادة تركيبه في ضوء رؤية علمية تحليلية، تفسح مجالاً للاجتهاد والوصول إلى نتائج مقنعة. وفي المحصلة كلاهما مؤرخ ومفكر كبير، ولكليهما نظرة إلى التاريخ بأنه ليس مجرد تراكم وجمع للمعطيات، بقدر ما هو استشراف للماضي بإيجابياته وسلبياته ومقاربه للحقائق في ثناياه. وهو أمر لا سبيل اليه بمعزل عن الثقافة التاريخية، والمنهج النقدي الواضح، والانفتاح على التيارات الفكرية، ومن ثم التجرّد من كل ما يربك العملية التاريخية أو يعيق حركتها أو ينحرف بها إلى غير مسارها الطبيعي.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

ـ 3 ـ

أسئلة كثيرة تواجهنا بعد هذه المقارنة، ولكن يمكن أن نحصرها بسؤال واحد، يصب في القيمة العلمية لأبحاث الدوري في التاريخ الاقتصادي العربي؟. والجواب على ذلك قد يتبلور بعد العرض السريع لأهم أعماله في هذا المجال. ونبدأ أولاً بـ **«تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري»**.

إنه المولود البكر للدكتور الدوري، وقد أعده ـ كما سبق أن أشرنا ـ كأطروحة باللغة الإنكليزية، ثم نشره معرباً في بغداد عام 1948. وقد اختار القرن الرابع ميداناً لهذه الدراسة، لأنه يمثل برأيه «فترةً حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق في العصور المتوسطة، فقد أدى التغلب البويهي، بالإضافة إلى الاتجاه الطبيعي في التطور إلى إحداث تبدّلات وبدع كثيرة، إذ اتخذ الإقطاع لأول مرة صفةً عسكرية، وتكاثرت المكوس أو الضرائب غير المشروعة، وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير، ووصل النظام الصيرفي أوجه في التطور، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة،

ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة»[1].

والكتاب بمجمله منقسمٌ إلى ثمانية فصول وهي:

1 ـ العوامل الجغرافية، وتندرج ضمنها طبيعة بلاد ما بين النهرين وتوزيع المياه، وضغط البادية، والتركيب الأتنولوجي للسكان.

2 ـ الزراعة، وتشمل نظام الأراضي، والسياسة الزراعية والنظام الزراعي.

3 ـ الصناعة؛ وتتناول العمل والصنائع والمهن.

4 ـ التجارة ويتعرض في سياقها إلى التجار والشركات والأسواق والصادرات والواردات والتجارة البرية والتجارة البحرية.

5 ـ الجهبذة والصيرفة وكلاهما يؤدي المعنى نفسه، بالإضافة إلى السفتجة وهي حسب تعبيره «أهم أداة للمعاملات المستندة إلى الأتئمان»[2]، والصك، وهو «أمر خطي بدفع مقدار من النقود إلى الشخص المسمى فيه»[3].

6 ـ الضرائب، وتشمل دراستها: نظام الضرائب في الفقه، والضرائب في الواقع، وأنواعها، وطرقها.

7 ـ النظام النقدي ويتناول: التعامل بالنقود، وأسعار الصرف والنقود المتداولة، ودار الضرب إلخ..

8 ـ مستوى المعيشة وفيه يتناول الأسعار، والدخل، والخدمات الاجتماعية، وعدم استقرار الملكية (المصادرات) إلخ..

وما أوردناه ليس أكثر من عناوين لموضوعات، تشعّبت، وتناولت دقائق الوضع الاقتصادي في العراق، خلال الجزء الأخير من السيطرة التركية،

---

(1) تاريخ العراق الاقتصادي، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 195.

(3) المرجع نفسه، ص 198.

والجزء الأكبر من السيطرة البويهية على هذا الأقليم و«سواده» الخصيب. وهي انطوت على تفاصيل واسعة، مستمدة من الأصول التي كان استخدامها في ذلك الوقت ـ أي عند كتابة هذه الدراسة ـ على جانب من الصعوبة، هذا فضلاً عن كمية وفيرة من المراجع، لا سيما الإنكليزية. وإذا أضفنا إلى ذلك اعتناء الدوري بالتبويب، والتقديم لكل فصل من الفصول، والجداول المهمة في آخر الدراسة، فإن هذه الأخيرة تبدو لنا متكاملة الشروط على المستوى الأكاديمي، وحائزة ـ وهو الأهم ـ على صفة مرجعية في التاريخ الاقتصادي لا تتمتع بها دراسة أخرى في هذا المجال منذ نيف ونصف القرن.

ولكن ثمة ما يستوقف القارىء، أن هذا الجهد الكبير، مال الباحث فيه إلى التركيب أكثر من التحليل، وهو ما نواجهه خصوصاً في السرعة التي رافقت المقدمة والخاتمة، أي أن كلاً منهما لم تحمل تفسيرات واستنتاجات للتطورات التي جعلت من القرن الرابع منعطفاً بارزاً على الصعيد الاقتصادي، بما يتكافأ مع المادة الغنية في الكتاب. ففي المقدمة يلقي المؤلف على «التغلّب البويهي»، تبعة التحوّلات السلبية في العراق، ويحمّله مسؤولية التدهور والمعاناة بالنسبة للطبقات الفقيرة والمتوسطة. أما الخاتمة فتقتصر على اتهام البويهيين بأنهم وراء ارتفاع الأسعار، وانخفاض الدخل، ومعاناة الفلاحين، فضلاً عن لجوئهم إلى المصادرة كوسيلة «للتنكيل بالخصوم والحصول على المال»[1]. ويخلص بهذا المعنى إلى القول: «وأختم رسالتي مبيناً أن التغلب البويهي أدى إلى هبوط مستوى المعيشة لسكان العراق»[2].

وليس الهدف إطلاقاً من إثارة هذه المسألة، الدفاع عن البويهيين أو تسويغ سياستهم الاقتصادية في العراق، ولكن إلقاء التهمة بكاملها عليهم، قد لا يكون دقيقاً إلى هذا الحد، خصوصاً أن حكمهم (تغلّبهم) لم يشمل القرن الرابع ـ مساحة الدراسة ـ بكامله كما سبقت الإشارة؛ كذلك فإن المعطيات لدينا، لا تتفق تماماً مع

(1) المرجع السابق، ص 302 ـ 303.

(2) المرجع نفسه، ص 303.

هذا المنحى الذي سار فيه المؤلف بالنسبة للبويهيين وتخريبهم للاقتصاد العراقي، بل إن الصورة تكاد تكون مختلفة عن هذا الواقع، على الأقل في عهد عضد الدولة الذي عُرف عنه الاهتمام بإقامة السدود وتنشيط الزراعة. ونترك المجال لمؤرخ معاصر للبويهيين، وهو مسكويه، واصفاً جهود هذا القائد بقوله: «عمد إلى مصالح بغداد، فأوجدها بعد العدم، وأعادها إلى ريعانها بعد الهرم، واستدر أفاويق الأعمال بعد أن كانت منصرمة، واستمدّ ينابيع الأموال بعد أن كانت مسدودة.. وعمل السكور وأنفق فيها الأموال، وأعدّ عليها الآلات، ووكل بها الرجال، وألزمهم حفظها بالليل والنهار، وراعى ذلك منهم أتم مراعاة...»[1]. وفي السياق عينه يتحدث ابن الأثير، فيقول: «في هذه السنة (368هـ) شرع عضد الدولة في عمارة بغداد، وكانت قد خربت بتوالي الفتن فيها، وعمّر مساجدها، وأدرّ الأموال على الأئمة والمؤذّنين والعلماء والقراء والغرباء والضعفاء الذين يأوون إلى المساجد، وألزم أصحاب الأملاك الخراب بعمارتها، وجدّد ما دثر من الأنهار، وأعاد حفرها وتسويتها»[2].

وأظن أن الدكتور الدوري لم يكن له رأي مخالف لما سبق في متن الكتاب، إذ يقول واصفاً سياسة معزّ الدولة (البويهي) الاقتصادية: «وبعد أن فتح البويهيون العراق، فحص معزّ الدولة أسباب الأزمة الزراعية، ووجد أن الرفاه لن يعود إلا بعد سدّ البثوق وإصلاح القنوات.. وقد برّ معزّ الدولة ببعض وعده..»[3]. وعن عضد الدولة يقول: «بدأ.. إصلاحاته الزراعية، وكانت غاياته الأساسية إصلاح نظام الري وتحسين طرق الجباية... كما أخذ بيد الزرّاع وشجعهم على عرض مظالمهم وشكاويهم، وحاول إجابتها ولو كانت ضد المقطعين عسكرياً»[4].

إن مثل هذا الكلام، يتناقض حكماً مع قوله، أن البويهيين «تضاءلت في

---

(1) تجارب الأمم، ج3، ص 68 ـ 70.

(2) الكامل في التاريخ، ج4، ص 704 ـ 705.

(3) الدوري، المرجع السابق، ص 63.

(4) المرجع نفسه، ص 67.

عهدهم الخدمات الاجتماعية»[1]، وأن الفلاحين قاسوا «من كثرة الضرائب»[2]، أو أن السلطة استخدمت ضدهم المصادرة، بما رافقها من تنكيل وابتزاز[3]، إلى آخر ذلك من استنتاجات غير متطابقة تماماً مع معطيات المصادر، وبعض معطيات المؤلف في متن كتابه. ولكن هذا الأخير يبقى له موقعه المرجعي الذي احتله منذ تلك السنين الطويلة، دون أن يضارعه في ذلك بحث اقتصادي آخر، سواء في هذه الفترة، أو غيرها من فترات التاريخ الإسلامي. وإذا كان فيه من تقصير، خصوصاً على المستوى النظري، فإن الدكتور الدوري سيتدارك ذلك في المرحلة الأكثر خصوبة في عطائه، وهي مرحلة الستينات التي تكلّلت ببحثه النفيس «مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي».

وإذا انتقلنا إلى الكتاب الثاني، وهو «**العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**»[4]، وهو كتاب ألقاه محاضرات على طلابه في جامعة بغداد، فإن أول ما يطالعنا فيه، غياب المقدمة، وهو ما درج عليه المؤلف، كما يبدو، في أبحاثه الأولى، مختصراً بسطور قليلة الدوافع والظروف للدراسة المزمع نشرها. كذلك افتقد هذا الكتاب نهائياً إلى الخاتمة التي تبقى ضرورية للتعرف على النتائج التي توصّل إليها الباحث، وعلى الجديد المطروح فيه. على أن هذا الكتاب يتخطى مستواه المحاضرات، ليصبح بحثاً في تاريخ العهد الأول من الخلافة العباسية، متناولاً بأكثرية موضوعاته الأحداث السياسية، بما فيها شؤون الحكم والإدارة والجيش وما إلى ذلك. ولم تأخذ المسألة الاقتصادية، سوى حيّز قليل، اقتصر على الضرائب بأنواعها المعروفة (الخراج، الجزية، الصدقات)، مضيفاً إليها «ضرائب أخرى»، كانت تغذّي بيت المال، مثل «أخماس المعادن»، والضرائب

(1) المرجع السابق، ص 303.

(2) المكان نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 302 ـ 303.

(4) للدكتور الدوري كتاب آخر في التاريخ العباسي وهو «دراسات في العصور العباسية المتأخرة» (1945)، ولم يكن بين أيدينا عند إعداد هذه الدراسة.

على الصادرات، والمكس (الضريبة على السفن)، والأحداث (غرامات تأخذها الشرطة من الجنايات)[1].

وهذا الفصل بكامله، مندرج في كتاب آخر للدوري، بعنوان «**النظم الإسلامية**» (1950)، وقد تطرّق بدوره إلى الضرائب، إضافةً إلى الخلافة والدواوين والوزارة. وهو تداخلٌ جاء نتيجةً للتشابه في الموضوع بين كلا الفصلين في الكتابين، فضلاً عن التداخل الزمني بينهما، مما يختلف بصورةٍ ما، عن مساحة الكتاب الأول (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري)، حيث وقعت تغيرات هامة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. وقد اقتضى ذلك تضارباً في الاجتهاد، واستحداثاً لطرائق جديدة في المعاملات، وظهور دواوين جديدة لتلبية احتياجات التطور، لا سيما في مجال التجارة التي بلغت ذروة ازدهار في ذلك الوقت.

والواقع أن موضوعة الضرائب حظيت في هذه المرحلة باهتمام خاص من جانب الدكتور الدوري. فلم يدّخر فرصة دون العودة إليها، وإغنائها بالمعطيات الجديدة، انطلاقاً من أمهات المصادر التي سبر غورها ونخل رواياتها على نطاق واسع. وهذا يعني أنه بات ممسكاً بزمام هذه المسألة، محيطاً بدقائقها وتفاصيلها، محسناً توظيفها بصورة بارعة.

ونتوقف هنا عند الدراسة المقدّمة إلى المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (الندوة الثانية ـ 1985)، وذلك تحت عنوان: «**تنظيمات عمر بن الخطاب ـ الضرائب في بلاد الشام**». وهذا البحث يمهّد له بفكرة أولية عن نظام الضرائب البيزنطي[2] في هذه المنطقة، مفترضاً أن العرب ربما أفادوا من هذه التجربة السابقة[3]. وبعد ذلك ينتقل إلى رصد التحولات التي قرأها من خلال عهود الصلح مع بعض المدن الشامية، رابطاً بين تنظيم الإدارة

(1) العصر العباسي الأول، ص 210 ـ 218.

(2) تنظيمات عمر بن الخطاب، ص 1.

(3) المرجع نفسه، ص 3.

والإحصاءات التي تمت قبل ذلك «فرض الجزية»[1].

وفي هذا السبيل يعود الدوري إلى عدد من الروايات (البلاذري، سيف بن عمر، اليعقوبي، الطبري، ابن عساكر)، فيلاحظ أن الاتفاقات المعقودة مع المدن، إنما كانت تشمل هذه الأخيرة، مضافاً إليها الأرياف، «إذ كانت المجالس البلدية هي المسؤولة عن جباية الضرائب عليها في الإدارة البيزنطية»، حسب قوله[2]. على أن الروايات تترك لبساً في هذه المسألة حيث «تتكرر الإشارة إلى أن المدن فتحت صلحاً، وإلى أخذ القرى والأرياف عنوة، هذا في حين أن الأرياف تتبع المدن إدارياً»، حسب قوله أيضاً[3]. ويسوّغ هذا التناقض، بأن «الضرائب في المدن محددة، ومن هنا الإشارة إلى الصلح، في حين أنها على الطاقة في الريف (الأرض)، ومن هنا جاءت الإشارة إلى أن الأرض أُخذت عنوة»[4].

والدوري يسبح في الروايات التاريخية، ويلامس أصداءها بشفافية في كتب الفقه، مما يجعله في غاية التأهب لمواجهة النص، وحلّ المعضلات التي تعترض طريقه. ومن هنا كانت قراءته للرواية لمّاحة، متماسكة، إلا أنه قد يتمرد أحياناً عليها في المصطلحات، فيتأثر حينئذٍ بثقافته الغربية، مستخدماً مفردات غير مألوفة في هذا السياق، مثل: «المجالس البلدية»[5]، و«الشركات»[6]، و«الشعب»[7]، و«الطبقة»[8]، و«الطبقة العاملة»[9]،

(1) المرجع نفسه، ص 4.
(2) المكان نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص 9.
(4) المرجع نفسه، ص 9.
(5) المرجع نفسه، ص 4.
(6) تاريخ العراق الاقتصادي، ص 142.
(7) المرجع نفسه، ص 87.
(8) المرجع نفسه، ص 88، 100.
(9) المرجع نفسه، ص 15.

و«الجماهير»[1]، و«الاشتراكية»[2] إلخ. . على أن ذلك لا يأخذه إلى حدّ أن تتأثر به الرواية، أو إسقاط أفكار خارجية عليها، شأن بعض المؤرخين الذين بهرتهم مفردات المستشرقين، فيما هم ينسجون عملياً على نسق المؤرخين الأوائل.

وفي هذه الدراسة المختصرة، لا يبدو الدوري معنياً بالتفاصيل التي ضمّت الكثير منها أبحاثه السابقة، ولكنه يثير إشكاليات في التاريخ الاقتصادي، يحفر بها عمقاً، ويلقي من حولها مزيداً من الضوء، في إطار عملية استثمار متقنة للروايات التاريخية، ومقارنة مسهبة فيما بينها. ينطبق ذلك خصوصاً على هذا البحث (تنظيمات عمر بن الخطاب)، من قبل وعلى بحث آخر (**في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام**). ففي الأول يذكر عدة روايات عن عهود الصلح في الشام، وما تنطوي عليه من أبعاد اقتصادية، لا سيما تلك التي اندرجت كإجراء مؤقت لتموين الجنود[3]. وبشأن الصلح مع حمص يورد روايات لأبي مخنف والأزدي وابن الكلبي وابن أعثم، قبل أن يستخلص منها ـ بعد المقارنة ـ قيمة الجزية على المدينة ونوعها، وهكذا بالنسبة لباقي المدن الشامية[4]. وقد لا يكتفي بالعودة إلى الروايات التاريخية المعروفة، فيتجه إلى تعزيزها بمصادر أخرى، كالاستعانة ببرديات «نصتان»[5]، للتعرف إلى طريقة الجباية والمدفوعات النقدية والعينية، فيقول في آخر هذه الدراسة:

«إن مسؤولية القرية عن دفع الجزية (بالنقد والنوع) مشتركة، وإن مجلساً أو لجنة من وجهاء القرية تتولى جمع الضرائب. ويشار إلى الجانب النوعي من الجزية في القرى بـ «الرزق»، أو أرزاق المقاتلة، وهو مديان من القمح وقسطان من الزيت على كل رجل. وكان الرزق كل شهرين، وقد يحصل تأخير في الجباية، فتُجبى الأرزاق لشهرين بالنوع، ولشهرين تليهما نقداً وفق

(1) المرجع نفسه، ص 97.
(2) المرجع نفسه، ص 99.
(3) تنظيمات عمر بن الخطاب ص 5.
(4) المرجع نفسه، ص 6 وما بعدها.
(5) تعود إلى حوالي منتصف القرن الأول الهجري.

المعدل الذي تضعه الإدارة للثمن (15 مدي 15 قسط زيت = ديناراً أو نومسما)[1].

أما في البحث الآخر (في التنظيم الاقتصادي)، فنراه معنياً بمسألة الأرض، منطلقاً من نظرة الإسلام إليها في عهد الرسول (نموذج شبه الجزيرة العربية)، إلى عهد عمر بن الخطاب (نموذج السواد). ويورد في هذا السياق، أن الخليفة كان له في هذا الصدد رأيه الخاص، الذي استقر «على عدم تقسيم الأراضي المفتوحة، وذلك بعد مشاورة الصحابة وتباين في الاجتهاد، في وقتٍ ألحّ جلّ المقاتلة على القسمة. وعزّز عمر موقفه، بأن استشهد بآيات الفيء (سورة الحشر، الآيات 7 ـ 10) لدعم القرار. وقد استعمل تعبير الفيء آنئذٍ إشارة إلى الأرض المفتوحة، واستقر على أنها فيء الأمة الإسلامية»[2].

وهذا الإجراء برأي الدوري «شمل عامة الأراضي المفتوحة وصارت تدعى الأراضي الخراجية». وقد وُجد بالإضافة إليها صنفان هما: (1) «أراضي الصوافي، أي التي كانت للأُسر المالكة وللنبلاء» من قبل، والتي قتل أصحابها أو فروا عنها بعد الفتح. (2) أراضي الموات، وهي الأراضي المتروكة التي احتاجت إلى من يصرف عليها لاستثمارها. ولكن قرار عمر بعدم توزيع الأرض تمّ تجاوزه في عهد عثمان، حيث أعطيت الأراضي للمقاتلة خصوصاً في أجناد الشام، كما تملّك بعض أشراف القبائل أراضي في العراق، وهو ما يدخل في إطار الإقطاعات (من قطائع) التي اتّسع نطاقها في ذلك الوقت. وقد استمر إقطاع الأراضي في أيام الأمويين، وهي التي كانت في معظمها متروكة، لا سيما في البصرة، حيث مُنح عدد من رؤساء القبائل إقطاعات كبيرة.

ثم يتحدث الدوري عن محاولة عمر بن عبد العزيز الإصلاحية، والتي كان هدفها ـ برأيه ـ «حماية الزرّاع والملاّكين الصغار»، حيث أمر الخليفة «بمنع بيع الأراضي الخراجية لإنقاذ فيء المسلمين»[3]. وعن طرائق استغلال الأرض، يورد

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام، ص 77.

(3) المرجع السابق، ص 82 ـ 83.

ثلاثاً منها:

1 ـ المزارعة، وهي اتفاق بين المالك وبين الزارع، «يتضمن تحديد نسبة مقاسمة الحاصل بينهما»[1].

2 ـ المساقاة، وهي تخصّ البساتين والأشجار المثمرة سواء المروية أم التي تعتمد على مياه المطر.

3 ـ المغارسة، وهي اتفاق بين المالك والمزارع على غرس أرض الأول بالأشجار، ثم تُقسم الحاصلات فيما بينهما وفقاً لما ورد في الاتفاق.

وينتهي إلى القول: «إن القرنين الأولين كانا فترة تكوين بالنسبة لملكية الأراضي واستغلالها. فقد تحوّلت ملكية أرض الصوافي من المقاتلة الأول إلى بيت المال.. وشهدت الفترة ظهور الملكيات الكبيرة بين الأمراء والمتنفّذين والمتمولين.. ولكن القرار باعتبار الخراج إيجاراً للأرض أخرجها من نطاق الملكية الخالصة، وإن لم يمنع من التوسع في استغلالها، ولم يحدّ من الملكيات الكبيرة. والمهم أن هذا الإجراء، مع اعتبار الفلاحين أحراراً في الشرع، جعل نظام الملكيات الكبيرة والضياع تختلف من حيث المبدأ عما ظهر في الغرب في عصر الإقطاع، رغم أن ظهور الإقطاع العسكري منذ القرن الرابع للهجرة، أوجد نقاط تشابه في الواقع. ولكن اعتبار الأراضي الخراجية ملك الأمة، أدى إلى شلّ فكرة الوراثة في الإقطاع العسكري، وجعله مؤقتاً، وهذا يفسّر ظاهرة اتساع الأراضي الأميرية في البلاد العربية في مطلع القرن العشرين»[2].

يبقى أن نلمّ بالبحث الأكثر شهرة للدكتور الدوري، والذي يندرج في مجموعة الدراسات الاقتصادية المعمقة للمؤلف، سواء أكانت تتناول «الجذور» أو «المقدّمات». والبحث الذي قصدناه، هو «**مقدمة في التاريخ الاقتصادي**

(1) المرجع نفسه، ص 85.

(2) المرجع السابق، ص 86.

العربي»، وهو دراسة متكاملة في موضوعها وتبويبها. أي أن المؤلف يطرح علينا بدايةً ما يتوخاه منها، وقد حدّده بأن «رسم مخططاً أولياً لتاريخنا الاقتصادي بين القرنين السابع والتاسع عشر للميلاد». ثم يضيف قائلاً: «إنها محاولة لإعطاء خلاصة تحليلية للتاريخ الاقتصادي العربي، نتلمس خطوطه الرئيسية دون أن ننتهي إلى نظرية ما، ولكن مثل هذا العرض يؤدي بالضرورة إلى مجموعة من الآراء تبرز من خلاله»[1].

هذا التوصيف الذي يحمل شيئاً من التواضع، لا يخفي صعوبة المهمة التي تصدى لها بجرأة أستاذنا الدوري. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على العناوين الرئيسية لندرك أهمية الموضوع المطروح والإشكاليات المعقدة في ثناياه، وهي تتوزع إلى ما يلي:

1 ـ الأمة والجهاد.

2 ـ الإسلام والقبيلة والأرض.

3 ـ المجتمع التجاري وازدهار المدن.

4 ـ التسلّط الأجنبي والإقطاع العسكري.

5 ـ الركود الاقتصادي والتخلف والإقطاع الجديد.

ولعل ما يميّز هذه الدراسة، أنها لم تأت بحثاً جافاً في الاقتصاد، أو تحصر نفسها في هذه المسألة بالذات، وإنما تداخلت فيها عناصر لها أبعادها المختلفة، وإن كان البارز فيها هو البعد الاقتصادي. ومن ذلك فهو يعالج موضوعة «الفتنة»، راداً انفجارها إلى تذمّر القادة العرب، واتساع الفجوة بين القبائل وبين قريش[2]، ويرى أن الثورة على عثمان «تشير إلى شعور تمتزج فيه القبلية بنوع من الإقليمية الجديدة»[3].

(1) المقدمة، ص 5 ـ 6.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

(3) المكان نفسه.

ومما يلفت في هذا السياق ـ وهو يتحدث عن حركة أبي ذرّ الغفاري، «ودعوتها إلى البساطة الإسلامية وإلى التسوية والعدالة»[1] ـ تأكيده على أن الصراع كان محصوراً بين القبائل العربية (انقسام قريش على نفسها)، مستخفاً بإشارات تجعل لعبد الله بن سبأ دوراً بارزاً في هذه «الثورة»، إذ يرى «أن هذا الدور ـ إن وُجد ـ ليست له أهمية تذكر تاريخياً»[2]. وهذا الرأي لم يدخل فيه أي اعتبار، سوى ما كان من قراءة موضوعية للرواية المضطربة عن حركة هذا «اليهودي» القادم حديثاً إلى الإسلام.

وتحت هذا العنوان الأول (الأمة والجهاد)، يتعرض الدوري لإشكالية الفتوح، فيرى أنها كانت «عاملاً هاماً في تدمير الإقطاع القديم في البلاد المفتوحة. ذلك أن مساحات واسعة من الأراضي، في العراق وسورية ومصر، كانت إقطاعيات للأسر الحاكمة وللنبلاء ورجال الدولة أو أراض مخصّصة للمعابد»[3] كما يتطرق في هذا الفصل إلى موضوع الضرائب، وسياسات الأمويين في هذا المجال، ومن ثم إلى تعريب الدواوين والنقد في عهد عبد الملك، رابطاً بين هذه العملية والأزمة المالية في الدولة[4]. وانتهى إلى تقويم حركة عمر بن عبد العزيز بصدد تنظيم الضرائب، ومحاولته إقامة «حوار مع الأحزاب السياسية»، والعمل على استرضائها والتفاهم معها «في إطار المبادىء الإسلامية»[5]، وهي محاولة أعطت ثمارها بصورة جزئية، إذ لم يتح العهد القصير للخليفة الأموي تحقيق كامل مشروعه.

وفي الفصل الثاني، يتناول الدوري المسألة القبلية من منظور علاقتها بالإسلام والأرض، فيرى أن هدوء حركة الفتوح في عهد عمر بن عبد العزيز،

(1) المكان نفسه.

(2) المكان نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 23.

(4) المرجع نفسه، ص 32.

(5) المرجع نفسه، ص 35.

أدى إلى «ركون القبائل إلى التوطّن»، مما يعني «بروز المشاكل الداخلية وتعقّدها»[1]. ذلك أن «دُور الهجرة» ـ حسب تعبيره ـ مثل البصرة والكوفة، لم تعد مجرّد مراكز للجند، وإنما أصبحت «مجتمعات حضرية نشطة بمختلف الفعاليات المدنية.. رغم كون التقسيمات السكنية تقوم على الخطوط القبلية»[2].

وبناءً على ذلك أخذت «المفاهيم والروابط القبلية» تتراجع، ومعها الولاء والتماسك القبليان. ومما ساعد على هذا التحوّل، انخراط رؤساء القبائل في الحياة الجديدة، وتنبّههم المبكر إلى أهمية الأرض على الصعيد الاقتصادي، حيث «سارعوا ـ حسب قوله ـ إلى امتلاك الأراضي والحصول عليها بشكل أو بآخر». وبفعل انتشار الإسلام سريعاً في المناطق الزراعية، نما تيّار اجتماعي كان الموالي القوة البارزة فيه، دون أن يقتصر دور هؤلاء على الزراعة، بل تعدّاه إلى التجارة والصيرفة[3]. بدا ذلك واقعاً، برأي الدوري، على الرغم من الاتجاه الذي ذهب إليه المستشرق ڤان ڤلوتن في القرن الماضي، حول تعسّف الإدارة الأموية حتى الاضطهاد للموالي، مما حفزهم على الانخراط في الثورات عليها. وهو أمر يستبعده الدوري، فاصلاً ما بين سياسة الضرائب، ونقمة الموالي على الحكم الأموي، من غير أن ينفي سوء تصرّف ولاته إزاء هذه المجموعة.

وفي الفصل الثالث، يناقش المؤلف تطور المجتمع التجاري وازدهار المدن، وما رافقهما من تحوّلات كبرى في ظلّ الخلافة العباسية. فقد كان للأخيرة منذ البداية موقف سلبي من القبلية، ذلك الذي تجلى إبان الثورة، حين عمل قادتها على تأجيج الصراع بين اليمنيين والقيسيين في خراسان، ومن ثم إنشائهم جيشاً دائماً تعود مرجعيته الكاملة إلى الدولة[4]. وكان من أبرز ما أحدثه هذا التحوّل على المستوى الاقتصادي، أن القبائل التي أنفت

(1) المرجع نفسه، ص 36.
(2) المرجع السابق، ص 37.
(3) المرجع نفسه، ص 39.
(4) المكان نفسه.

من الاشتغال بالزراعة في العهد الأموي، لم تر ما يشين موقعها بأن تعمل في التجارة التي أسهم العباسيون في تنشيطها وتوسيع دائرة خطوطها. ولكن العباسيين ظلّوا متمسكين بالأسس المعروفة لمبدأ الضرائب، كما كان سائداً في العهد الأموي، وإن تغيّرت بعض أساليبها، بإخضاع الجباية للمراقبة المباشرة[1]. كما قسّموا الأراضي الزراعية إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ أراضي الصوافي التي تعود ملكيتها إلى بيت المال.

2 ـ أراضي الخراج، وهي أساساً أراضي البلدان المفتوحة، والتي تقلّصت مساحتها نتيجة لاستملاك العرب جزءً كبيراً منها، مكتفين بدفع ضريبة العُشر عليها.

3 ـ الأرض الموات، وهي تؤول إلى من يقوم باستصلاحها، وكان هذا النوع أكثر انتشاراً في البصرة وسواد الكوفة[2].

وتوقف الدوري عند نقطة مهمة أيضاً، وهي التطور الحضري في العصور العباسية، سواء على الصعيد الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي. وقد عبّر عن ذلك تطوّر المدن، وفي طليعتها بغداد التي «تمثّل فيها امتزاج الناس من مختلف الألوان إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها، وظهرت لديهم تنظيمات تعبّر عن تماسكهم وتعاونهم»[3].

ولقد ساعد موقع العراق الجغرافي، وعلى خطوط المواصلات البرّية والبحرية، في ازدهار حركة التجارة، فامتد نشاطها من المغرب الأقصى وشرق أفريقية، حتى روسيا وحوض البلطيق، وحتى الهند والصين وكوريا[4]. ويقدم لنا الدوري وصفاً دقيقاً للمعاملات التجارية في ذلك الوقت، متوقفاً عند أنواع

(1) المرجع السابق، ص 60.
(2) المرجع نفسه، ص 61.
(3) المرجع نفسه، ص 62.
(4) المرجع نفسه، ص 67.

السلع والرائج منها، وطرائق البيع والشراء، وصولاً إلى حرية التجارة و«التعامل بالمثل»، إذ «كانت الدولة تعامل التجار من البلاد الخارجية، معاملة حكوماتها للتجار المسلمين من حيث الضريبة»[1]. و«الدولة» في الواقع كانت في صميم هذه الحركة، وهي التي اعتبرها ابن خلدون «السوق الأعظم»[2]، إذا توقفنا عند «استيراد» الخلفاء وكبار موظفيهم لبعض السلع من الخارج[3]. ومما يلفت في هذه الحركة المزدهرة، هو نشاط «المؤسسات المالية والصيرفية»، كما يسميها الدكتور الدوري، إذ كان التجار يستخدمون «السفاتج» التي قامت محل الصكوك والحوالات[4].

كما تطورت الزراعة مع اتساع الملكيات الكبيرة في العصر العباسي، وتكاثر الزنوج المستقدمين من أفريقية للعمل في الأرض. وقد استغلت أوضاعهم البائسة، فيما بعد، الحركة التي عُرفت باسمهم وقادها علي بن محمد ضد الخليفة المعتمد (256 ـ 270هـ). كذلك من مظاهر النهضة الاقتصادية، تطور الصناعة، وإن لم ترتق عملياً إلى مستوى التجارة أو الزراعة.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ويختتم هذا الفصل بدراسة النتائج الاجتماعية التي ترتّبت على هذه النهضة، من ثورة الزنج وحركة العيّارين، والشطّار، والقرامطة، إلى قيام الخلافة الفاطمية في مصر، ومحاولتها معالجة الأزمة المعيشية، بإدخال إصلاحات اقتصادية لتحسين المستوى الاجتماعي للسكان. على أن البارز في هذه المواجهة، قيام الناصر لدين الله العباسي، وفي محاولة صعبة منه لدعم الخلافة، بالتعاطف مع الحركة الشعبية، لاسيما «منظمات الفتوة»، وهي التي كان لها دور كبير في الدفاع عن البلاد من الأخطار الخارجية.

والفصل الرابع كانت محطته على مساحة القرن الرابع الهجري، الذي شهد

(1) المرجع السابق، ص 69.
(2) المرجع نفسه، ص 70.
(3) المكان نفسه.
(4) المكان نفسه.

ـ برأي الدوري ـ «قمة وبداية تراجع في التطور الاقتصادي»[1]. فقد ازدهرت فيه المؤسسات التجارية، مقترنةً بالتمدّن في ذلك الوقت، فضلاً عن تطور الزراعة والفنون الصناعية. هذا من وجهة النظر الإيجابية، ولكن من الوجهة السلبية، عانت الخلافة العباسية من ضمور كبير لدورها، نتيجة لسيطرة القوى غير العربية على مقاديرها، وانفصال عدد من الولايات عنها، مشكّلة دويلات مستقلة أو شبه مستقلة، ليصل الأمر بالبويهيين إلى تأسيس دولة وراثية في قلب الخلافة.

هذا ما يراه الدوري في تلك المحطة الحاسمة، مستعيداً ما ذهب إليه في كتابه الأول[2]، وهو الربط بين السيطرة البويهية على الخلافة وتدهور أحوالها الاقتصادية. ويكرّس جزءً من الفصل، الذي يحمل عنوان «التسلط الأجنبي وبدء الإقطاع العسكري»، لهذه الموضوعة. غير أنه لا ينفي عن السلاجقة ـ خلفاء البويهيين ـ تعزيزهم لنظام الإقطاع وتنويعه، ومن ثمّ تطويره إلى نحوٍ صار فيه «إقطاعاً وراثياً للأرض، يمارس فيه المقطع صلاحيات واسعة مقابل الخدمة العسكرية وإعداد الجند»[3].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا ينفك متابعاً بحث «المسألة الإقطاعية» بعد انهيار حكم السلاجقة واجتياح المغول بغداد، حيث قاموا ـ لحاجتهم إلى المال ـ بتوسيع دائرة الإقطاع العسكري الوراثي[4]. كذلك عرض للإقطاع في دولة الفاطميين، في ضوء ما حدث من تطور بشأنه، أدى إلى إبقاء الإقطاعات الممنوحة للأمراء والقادة تحت إشرافها. وبعد سقوط هذه الدولة، عاد الإقطاع ـ خلال الفترة الأيوبية ـ إلى اعتماد النمط السلجوقي، حين تم إقطاع الأراضي للسلطان وأمرائه بصورة وراثية[5]. وهذا ما سار عليه أيضاً المماليك الذين شكلوا دولة إقطاعية بما تعنيه هذه الكلمة،

(1) المرجع نفسه، ص 71.
(2) المرجع السابق، ص 85.
(3) تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري.
(4) مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 96 ـ 97.
(5) المرجع نفسه، ص 99.

والإقطاع فيها لم يقم «على ملكية الأرض، بل على وارد الضرائب»[1]، سواء في مصر أو في بلاد الشام.

وبعد أن يشير الدكتور الدوري إلى عودة ازدهار التجارة، خصوصاً في عهد المماليك الذين أقاموا علاقات وثيقة في هذا السبيل مع المدن الإيطالية، يرى بأن الرخاء أخذ يتزعزع منذ أن استولى المماليك الجراكسة على السلطة (1382م)، مترافقاً ذلك مع الحروب الأهلية وانتشار القرصنة[2]. فاستغل هذا الوضع العثمانيون الذين قضوا على دولة المماليك، وواجهوا بشدة القرصنة، قبل أن تنزل الضربة مجدداً بالتجارة، وهي التي جاءت من البرتغاليين، روّاد الاكتشافات الجغرافية، والطامحين حينذاك إلى احتكار تجارة الشرق، وخوض حرب مقدسة ضد المسلمين[3].

يبقى أخيراً الفصل الخامس في هذه الدراسة المكثفة والمشحونة بتفاصيل الحركة الاقتصادية ودلالاتها، ومن ثم انعكاساتها على الأوضاع السياسية ـ الاجتماعية، وانعكاسات الأخيرة عليها، وقد عنيتُ به «الركود الاقتصادي والتخلف والإقطاع الجديد». وهو تاريخياً يتزامن مع سيطرة العثمانيين على المشرق العربي في مطالع القرن السادس عشر الميلادي. فلم يمض وقت طويل على ذلك، حتى كان «الالتزام» ـ الوجه الجديد للإقطاع ـ سائداً في الأراضي الخاضعة للحكم العثماني، وصارت المقاطعات تُعطى للقادة ذوي النفوذ، وذلك لقاء ضريبة يدفعها «الملتزم» على الأرض (ميري).

وفي العادة كان الالتزام يستفيد أساساً منه العسكريون، ولكن فيما بعد أخذ يستفيد منه التجار ورجال الدين وشيوخ القبائل، فضلاً عن الأُسر «المملوكية» الكبيرة[4]. على أن مصر شهدت تغيّراً في عهد محمد علي الذي «ألغى نظام

(1) المرجع نفسه، ص 102.
(2) المرجع نفسه، ص 103.
(3) المرجع نفسه، ص 108.
(4) المرجع نفسه، ص 110.

الالتزام، وأعاد للدولة جميع الأراضي المعطاة بموجبه»[1]. ولم يقف محمد علي عند هذا الحد، بل نجده يؤسس لنظام أصبح الفلاح بموجبه «صاحب حقوق في الأرض»، ولكن من دون أن يعطيه حقَّ التملك وإنما التصرف فقط[2]. ثم سمح له بعد ذلك برهن الأرض التي في حوزته، أو نقل حق التصرف فيها إلى آخر. ولكن طرأ تعديل بارز في عهد سعيد، سمح بنقل أرض الفلاح إلى ورثته من بعده (1858).

وقد تطرق هذا الفصل أيضاً، إلى إصلاحات السلطانين سليم الثالث ومحمود الثاني، والتي نصّت لا سيما التي قام بها الأخير، على «تحقيق المساواة بين الرعية، وإيجاد نظام ضرائب منتظم، وإزالة الفساد من الإدارة»[3]. كما تطرّق إلى إصلاحات الوالي مدحت باشا في العراق، والذي وضع خطة قضت «بنقل حقوق التصرّف للزراع والفلاحين بالنسبة للأرض»[4]. وكذلك إلى المدينة ووحداتها الاجتماعية، وإلى الحرف وخطط الأحياء، والزراعة، والتجارة وطرقها، ونمو الدور الأوروبي على حساب السلطنة العثمانية، وموقف السكان من الأخيرة[5].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هذه الدراسة التي يصفها الدوري في الخاتمة، بأنها «عرض موجز»، قد حوت من دون شك تفاصيل مهمة عن مسائل الاقتصاد العربي الإسلامي، خلال اثني عشر قرناً، أي من عهد الرسول حتى بدء انهيار السلطنة العثمانية. ولعل ما يزيد في أهميتها تلك الأفكار القيّمة التي جاءت محصّلة منطقية لها، وهي تندرج أيضاً في تسعٍ من النقاط:

1 ـ إن الإسلام وحّد العرب، بدواً وحضراً، على تباين وضعهم الاقتصادي

(1) المرجع السابق، ص 115.
(2) المرجع نفسه، ص 116 ـ 117.
(3) المرجع نفسه، ص 117.
(4) المرجع السابق، ص 122.
(5) المرجع نفسه، ص 124.

والاجتماعي من قبل، فكان في هذا الإطار «أساس نشاطهم الفكري وقاعدة بناء مجتمعهم وحضارتهم»[1]، فضلاً عن نظرته إلى الموارد الطبيعية (الأرض والمعادن والمياه)، بأنها ملك للأمة. وفي المقابل أنكر الإسلام الاستغلال وهاجم الاحتكار و«أكد على العدالة الاجتماعية»[2].

2 ـ نظّم الإسلام العرب عسكرياً على أساس الجهاد، فكان الديوان الذي خصّص لهم المعطيات والأرزاق، فضلاً عن دُور الهجرة والمعسكرات. ومع انتقالهم إلى حياة الاستقرار في المراكز الجديدة، «ظهر الاتجاه إلى الاهتمام بالأرض وتملّكها عن طريق إحياء الموات، أو بالشراء، أو بإقطاع من أولي الأمر. وأدى ذلك إلى ظهور ملكيات كبيرة للعرب. مما ولّد قلقاً لدى السلطة وتذمّراً في بعض البلاد»[3].

3 ـ كان المجتمع العربي ـ برأي الدوري ـ في أواخر العصر الأموي، «مجتمعاً منصرفاً للقتال أو الإدارة، مع صخب التقاليد القبلية. إلا أنه في الواقع، ونتيجة للحياة الحضرية وتغلغل المفاهيم الإسلامية في حياته، شهد تضعضع الأسس والروابط القبلية وضعف الروح العسكرية، وبدأ يتجه إلى الزراعة ويرنو للفعاليات الاقتصادية الأخرى»[4].

4 ـ إن الثورة العباسية لم تندرج في إطار الصراع على السلطة فقط، ولكنها واقعاً احتوت ـ «صراحةً» وضمناً ـ على التحولات الاجتماعية والتطلعات الجديدة». . كما أنها «غيّرت أساس تكوين الجيش، فلم يعد عربياً، ولم يعد يعتمد على استعداد القبائل، بل صار جيشاً نظامياً فيه العرب وغيرهم»[5].

5 ـ تنشيط «الفعاليات السلمية» في العهد العباسي، مثل الزراعة والتجارة،

(1) المرجع نفسه، ص 128، وما بعدها.
(2) المرجع نفسه (الخاتمة)، ص 139.
(3) المكان نفسه.
(4) المرجع السابق، ص 140.
(5) المرجع نفسه، ص 142.

فضلاً عن توسيع الملكيات الكبيرة، وإعادة النظر في الضرائب، حمايةً للفلاحين من «عسف الجباة أو تجاوز العمّال»[1]. ولكن اتساع الملكيات لم يخلُ من ردّات فعل سلبية، على نحو ما كان من ثورة بابك الخرمي (في عهدي المأمون والمعتصم)، والتي جاء في أهدافها «أخذ أراضي الملاّكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين»[2].

6 ـ تطور التجارة كأداة رئيسة في الاقتصاد خلال العصر العباسي. وقد ترافق ذلك مع «ظهور طبقة رأسمالية من بين التجار»[3]. كما ترافق مع ظهور «نماذج مختلفة من الشركات.. وتطور كبير في نظام الائتمان (وقيام) الصيارفة والجهابذة بدور مشهود في تيسير التعامل التجاري»[4].

7 ـ بروز قوة جديدة في غمرة هذه التطورات، هي «قوة العامة في المدن». وكان ذلك نتيجة اتساع المدن واكتظاظها بالسكان، حيث «باتت مسرحاً لحركة عمالية واضحة»[5].

8 ـ بدء التسلّط الأجنبي مع سيطرة البويهيين على الخلافة، مما أدى إلى ضعف النشاط التجاري وانكماش مؤسسات الصيرفة. وفي مقابل ذلك، أخذ يبرز الاتجاه نحو الإقطاع العسكري الذي ما انفك يتصاعد حتى العهد العثماني[6].

9 ـ أخيراً يرى الدوري أن «فقدان الحرية والاستغلال الأجنبي، كان لهما دور رئيسي في انحراف خط سير المجتمع العربي عن سبيله السابق»[7]. ذلك أن ضعف السلطنة العثمانية، والأطماع الاستعمارية في ولاياتها العربية، أدّيا إلى

---

(1) المكان نفسه.
(2) المرجع السابق، ص 143.
(3) المكان نفسه.
(4) المكان نفسه.
(5) المرجع نفسه، ص 144.
(6) المكان نفسه.
(7) المرجع نفسه، ص 145.

ربط العرب بالاقتصاد الأوروبي[1].

ـ 4 ـ

أعتقد أننا في هذا العرض الشامل، ألقينا ضوءاً على الأفكار الرئيسة في «المجموعة» الاقتصادية للدكتور الدوري، وهي تتصل أكثر ما تتصل بالتحوّلات التي شهدها العصر العباسي، لا سيما في القرن الرابع للهجرة، هذا إذا استثنينا «مقدمته» التي حاولت رصد هذه التحولات وتغيّراتها، ربما الطفيفة، خلال عدة قرون. وفي هذا السياق، كانت الأرض التي نالت نصيبها الأوفر من الاهتمام، تليها الضرائب، وفي كلا الموضوعين، استطاع الدوري تلبية فضول الباحث الجدي، المتعطش إلى المزيد من المعرفة في هذا المجال.

على أنه، وهو أمر يجب ألا نتجاهله، لم يكن باحثاً تجريدياً ـ إذا جاز التعبير ـ في حقله الذي برع فيه، وإنما كتب التاريخ الاقتصادي «الجاف»، برؤيته الحضارية اللمّاحة، تلك التي تبدّت لنا، وعلى الإيقاع نفسه، في دراساته الأخرى، السياسية والإدارية والاجتماعية والثقافية. ولعل أحداً يأخذ على الدوري بأنه تشبّث بالمسألة القومية وأسقطها عمداً على مسارات التاريخ العربي الإسلامي. قد يكون ذلك صحيحاً من وجهة نظرٍ ما، ولكن التركيز على هذه المسألة لديه، لم يكن مفتعلاً أو نافراً، وربما كانت له مسوغاته الموضوعية، خصوصاً في المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حين كان العرب في قلب الحركة السياسية والاقتصادية. وعندما اختار عنواناً للبحث الأخير الذي عرضنا له (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي)، إنما كان معنياً بالمجتمع وتحوّلاته على هذه المساحة العربية، وإن كان الحاكمون من أجناس أخرى.

على أية حال، كانت للدوري حساسيته إزاء العناصر الأجنبية؛ ولكنها المتغلّبة على العرب وليست تلك المتعايشة معهم. ويتجلى هذا الموقف

---

(1) المرجع نفسه، ص 146.

بصورة خاصة إزاء البويهيين الذي اختصّهم بعبارة «التسلّط»[1]، وذلك من دون العناصر «الأجنبية» التي سبقتهم أو جاءت بعدهم، وأظن أن تسويفه لهذه المسألة، سيكون خاضعاً للموقع الذي شغله البويهيون في قلب الخلافة وتأسيسهم ما يشبه الدولة في إطارها، هذا صحيح، ولكن الخلافة كانت قبل مجيئهم منهكة، خاوية من أي نفوذ فعلي، أو تأثير في الحياة السياسية والاقتصادية.

وإذا كان الدوري قد حاول كتابة تاريخ اقتصادي شامل لـ «المجتمع العربي»، فإنه ترك بصمات أكثر في تلك الإشكاليات الاقتصادية التي أضاءت مسار التاريخ العربي عامةً، وعمّقت المفاهيم نحوه، وهو ما ألمح إليه في نهاية «المقدمة»، بأن «ما ذُكر لا يُراد به إلا كشف الجذور وفهم تطور المجتمع العربي وتجاربه»[2]. وإذا كان من يقول، أن بعض هذه الأفكار في أبحاث الدوري قد تجاوزها الزمن، خصوصاً وأن جزءً منها قد مضى عليه أكثر من نصف قرن، فإن مثل هذا الموقف لا يعني المؤرخ الذي تبقى له أحكامه الهادئة، والمتأثرة فقط بالمعطيات الموضوعية، المبنية على قراءة شفّافة، وإبحارٍ عميق في التراث.

وهذه الأبحاث التي كتبها الدكتور الدوري خلال مسافة طويلة من الزمن، ليست لها الريادة على هذا الموقع فقط، بل المرجعية في الأساس، طالما أن أحداً لم يخض التجربة بهذه الجرأة، وبهذه النظرة الشمولية اللمّاحة. أجل إن أستاذنا الدوري، هو الرائد على هذه المساحة الصعبة، ويبقى اسمه، حتى إشعار آخر، مرتبطاً وبصورة وثيقة بالتاريخ العربي الإسلامي، وعلى وجه الخصوص بالأبعاد الاقتصادية من ذلك التاريخ.

(1) المرجع نفسه، ص 146.

(2) المرجع السابق، ص 144، من «المقدمة» على سبيل المثال.



# صعودُ الغربْ : عَرض وتلخيص*

# ( وليم ماكنيل )

الفضل شلق

## أولاً: إنبعاث الشرق الأوسط

### (أ) مقدمة

كانت الصحراء العربية وحوض الفرات الأعلى حدّاً فاصلاً بين امبراطوريتي الفرس والروم لمدة سبعة قرون امتدت من عام 64ق. م. ، عندما احتل بومبي سوريا وفلسطين والأناضول ووضعها تحت سيطرة الرومان، إلى عام 636 عندما انهزم البيزنطيون أمام جيش خالد بن الوليد في اليرموك. في هذه الفترة، لم يتغير الكثير في المنطقة رغم الأحداث التي انتابتها. في عام 641 احتل العرب بلاد الرافدين، وفي 642 احتلوا مصر، وفي عام 651 قضوا على امبراطورية الساسانيين.

كانت هذه المنطقة، التي نضجت فيها أولى الحضارات البشرية، قد صارت مجال نفوذ للحضارة الهيلينية لكنها انقسمت سياسياً، في ذلك الوقت، بين نفوذ الفرس ونفوذ الرومان. في ظل الإسلام عاد الشرق الأوسط ليتوحد من جديد في إطار سياسي وحضاري مميز. وقد جمعت حضارته عناصر الثقافات التي كانت على تماس بها والتي كانت تختلط وتتشابك في تقاطع طرق الايكومين على مدى الألف سنة السابقة (ص 417).

كان للحضارة الإسلامية لغة مشتركة ودين مشترك. وكانت حضارة مركبة؛ سميت إسلامية لأن للدين فيها مكاناً مميزاً ومركزياً. وقد قبلت جماعات وأفراد

* William H. MCneil, the Rise of the West: A History of Human Society, the University of Chicago Press, Published 1963, Edited 1991.

الإسلام أو رفضته كاملاً لأن العقيدة تتطلب أرثوذكسية ترفض ما هو خارج عنها. وقد شكلت أوروبا والهند مع الشرق الأوسط وحداتٍ حضاريةً ثلاثاً للدين مكان مركزي في كل منها. وكانت وحدات منفصلة رغم العلاقات التجارية والاحتكاك العسكري فيما بينها. وكانت الصين وحدة حضارية رابعة، لكنها كانت أكثر حيوية وأقل درغمائية. ففي عصر سلالة ثانج (618 ـ 908) حققت الصين أزهى مراحل حضارتها؛ ومنها هرَّب البيزنطيون معرفة إنتاج الحرير عام 552م. كما أن صناعة الورق قد نقلها العرب منها بواسطة الأسرى عام 751م (ص 418).

لقد أعاد الإسلام بعث منطقة الشرق الأوسط على المسرح الدولي؛ وبذلك استعاد حقيقة تاريخية قديمة. ولم يلغ الإسلام الحدود بين الحضارات اليوراسية الأربعة، بل جعلها أكثر فصلاً وتمييزاً (ص 419). وأدى توسع الإسلام إلى انتشار الحضارة في السهوب الآسيوية ـ الأوروبية، وتطور الأمر إلى انتقال محور القوة السياسية العسكرية شمالاً بحيث أسس لمرحلة لعب فيها الترك والمغول دوراً أساسياً بعد عام 1000م (ص 420).

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

### (ب) العالم الإسلامي حتى عام 1000م

لم يحقق رجل بعد محمد ولا قبله نجاحاً كالذي حققه؛ وبنى ذلك على تأسيس أسلوب حياة بسيطة تسوده أحكام بسيطة (ص 421). كان العرب الفاتحون مجهزين تجهيزاً خفيفاً لكن سرعة حركتهم جعلتهم يتغلبون على المسافات الطويلة ويحققون نجاحات كبرى ضد فرسان أفضل تدريباً ومزودين بالسلاح الثقيل (ص 426). لقد استمر التوسع الإسلامي حتى عام 715، وإن بخطى أكثر بطئاً بعد عمر.

لم يبذل الأمويون جهداً لفرض الإسلام بالقوة، لكن التحول إلى الإسلام ازداد تدريجياً بسبب السياسة الضريبية (الخراج). فتزايد عدد الموالي ونشأت تناقضات بينهم وبين العرب (ص 428). وعندما استلم العباسيون زمام السلطة ساروا في سياسة إزالة الفروق بين العرب وغير العرب، وذلك في نفس الوقت الذي اتجهت الانتماءات القبلية نحو الزوال فيما عدا بين سكان الصحاري (ص 431). وتدريجياً قبض العلماء على زمام أمور المجتمع ولم تعد مسألة

من يتولى الحكم أمراً مهماً. وكان الاختلاط الحر لأناس من مختلف الأجناس والثقافات متزامناً مع نهوض اقتصادي في إطار ذي مستوى عالٍ من السلم والنظام. وصار العالم الإسلامي مركزاً لتجارة مزدهرة شملت جميع أنحاء المعمورة. ومع حلول القرن العاشر نشأ نظام مصرفي سمح بنقل الأموال لمسافات بعيدة بواسطة رسائل الاعتماد. وكانت احتياجات الخلفاء والحكام للمال تلبى بقروض من المصارف بضمانات من موارد الدولة المستقبلية (ص 434). إن السعي لَجعل الحياة الإنسانية منسجمةً مع إرادة الله ترك أثراً بعيد المدى على الحياة الدينية والثقافية. ففي الحالة القصوى، كان هناك شك بكل سعي لا يخدم أهدافاً دينية. وبما أن الحقيقة والجمال ينبعان من القرآن، فقد كان هناك رفض لكل إنجاز ثقافي سبق محمداً، بما في ذلك اليهودية والمسيحية (ص 434).

لقد تأثرت الفنون بالظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام، ولم تؤد الفتوحات إلى ظهور شعر ملحمي، كما مُنِعَ الرسم والنحت. ومن الممكن القول إن النمط الثقافي الإسلامي قد اكتمل تشكله حوالي العام 1000م (ص 437). وكانت هناك حركة ناشطة للترجمة، وكان أهم مراكزها بيت الحكمة الذي أسسه المأمون في بغداد. وحدث تطور كبير على صعيد الاكتشافات العلمية والتقنية بالإضافة إلى تطوير الموازين الدقيقة والاسطرلاب والانبيق. نرى طب الرازي، ورياضيات الخوارزمي، وفلسفة الفارابي التأملية، وجغرافية المسعودي، وتاريخ الطبري. أما التجاذب بين فكر الأدباء ورجال البلاط العلماني من جهة وأرثوذكسية العلماء من جهة أخرى فقد كان مسألة لا حل لها. ومن العلامات المميزة لذلك المجتمع رفض النسك والرهبنة (ص 438). كذلك كان التجاذب بين الأرثوذكسية الإسلامية والصوفية الذي لم ينحل رغم تطور الثيولوجيا الإسلامية باتجاه استيعاب الصوفية. فقد تأثرت الصوفية بالتشيع بسبب نشأتها، كما أن الهرطقات الإسلامية الأخرى تأثرت بالتشيع (ص 439). وقد ساهمت الحركات المذهبية في إضعاف الخلافة، ولجأت الخلافة، منذ عهد المأمون إلى استخدام الجنود الأتراك الذين سيطروا تدريجياً على مقاليد السلطة. لكن التفكك السياسي لم يحدث انقطاعاً في النمو الثقافي، بل أدى تعدد البلاطات إلى ازدهار ثقافي بارز (ص 440).

### (ج) المسيحية

إنتشرت المسيحية في القرون الستة الأولى من تاريخها في موجات دائرية من مركزها الأول في فلسطين. لكنها تراجعت في مراكزها القديمة بسبب انتشار الإسلام لاحقاً. ولو سقطت القسطنطينية بيد العرب الذين حاصروها مرتين لأصاب المسيحية الأوروبية المصير نفسه (ص 441). في أيام العباسيين أقلع المسلمون عن محاولة السيطرة على المتوسط رغم فتحهم لشمال إفريقيا وإسبانيا. وفي الوقت الذي كانت أوروبا المسيحية تواجه المسلمين بصعوبة، كانت موجات من الترك وشعوب أواسط آسيا تتدفق من الشمال في موجات كالآفاريين واللومبارديين والسلافيين والبلغار والخزر (ص 442). ومنذ القرن السادس، كانت مملكة الفرانكيين التي أسسها كلوفيس في بلاد الغال تتبنى المسيحية اللاتينية (ص 443). وكان الرهبان الإيرلنديون السلتيون ينشرون المسيحية في إنجلترا وويلز وسكوتلندا. وفي النهاية تبنت الجزر البريطانية المسيحية اللاتينية (ص 444). وبعد عام 750 ارتاحت المسيحية الأوروبية من عبء الهجومات الخارجية، كما أن البيزنطيين صار باستطاعتهم استخدام قواتهم البحرية لمنع اتصال سوريا ومصر الإسلاميتين بغرب المتوسط (ص 444).

في أوروبا الغربية أدى توسع المملكة الكارولينية على حساب الخصوم الداخليين إلى إعلان الامبراطورية المقدسة وتتويج شارلمان امبراطوراً على يد البابا في عام 800م. لقد تم إخضاع جميع الشعوب الجرمانية بالسيف والدعوة، ونشأ حلف بين الامبراطورية والبابوية. وفي الشرق نشب نزاع الأيقونات في أراضي الدولة البيزنطية في القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع؛ وكان ذلك ردّاً على نقد المسلمين واتهامهم للمسيحية بالشرك (ص 446). وبعد موت شارلمان اتسعت الهوة بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية، وتكاثرت ضدهما هجمات المسلمين من الجنوب والفايكنغ من الشمال والشرق، إضافة إلى غزوات الخزر والماغيار والبلغار، وغيرهم؛ مما أدى إلى انهيار الدولة الكارولينية. لكن البيزنطيين استعادوا أنفاسهم وتغلغلت الأرثوذكسية في أوروبا الشرقية على يد القديس سيريل الذي تبنى الأبجدية اليونانية للغات السلافية (ص 448). ومع نهاية القرن التاسع

هيمنت الازدواجية اليونانية ـ السلافية على المسيحية الشرقية والازدواجية اللاتينية ـ الجرمانية على المسيحية الغربية. ومع نهاية القرن العاشر صارت أوروبا كلها مسيحية. وفي هذه الفترة، بين عامي 800 و1000م، اتجهت المسيحية للتوسع في الداخل الأوروبي وعزفت عن محاولات التوسع حول المتوسط الذي صار منطقة لا تهيمن عليها جهة معينة (No man's Land) (ص 449). وفي عهد الأباطرة المقدونيين (867 ـ 1054) انصرفت الدولة البيزنطية إلى الداخل وتراجعت قوتها البحرية وتزايدت سلطة أسياد الأرض الذين شكلوا بنيةً شبيهة بالدولة الساسانية (ص 450). في هذه الفترة كانت أوروبا الغربية تشهد تحولات جذرية؛ إذ كان الساحل الشمالي (بحر الشمال والقنال الإنجليزي) يحل مكان المتوسط؛ وشهد بناء السفن تطورات تقنية هامة خاصة في وضع الدفة في عاضد المؤخرة؛ لكن الحياة في أوروبا الغربية بقيت بدائية (ص 451). وعلى الرغم من الركود الثقافي والتفكك السياسي والتخلف الاقتصادي في هذه المرحلة، إلا أنها شهدت بداية لبناء مؤسسات وتقنيات سوف يكون لها أثر كبير فيما بعد. أولاً، في القرن العاشر اتسع استخدام المحراث الثقيل (mold board plow) الذي جعل ممكناً اختراق الأرض بعمق، وسهَّل تصريف مياه الأمطار. قبله لم تكن الزراعة ممكنةً في أوروبا الغربية الدائمة الرطوبة سوى في المنحدرات. لكن الصمد الثقيل يحتاج أربعة ثيران لجره، وهذه وحدة اقتصادية استدعت إعادة تنظيم ملكية من أجل إعادة تقسيم الأرض الزراعية في حقول كبيرة الحجم والطول بحيث تحل مكان الحقول الصغيرة. وقد سمح التمزق الاجتماعي بإعادة التنظيم هذا. وهكذا أمكن التوسع في سهول أوروبا الغربية بالإضافة إلى شواطئها، وازدادت إنتاجية الأرض بفضل المناخ الممطر طوال العام وإمكانية الفلاحة على مدار السنة. وساهم ذلك في حل مشكلة تموين المدن وأتاح إمكانية نموها (ص 452)؛ ثانياً، أدى التطور الزراعي وتغيير نظام ملكية الأرض في القرنين التاسع والعاشر إلى تقدم عسكري بإتاحته إنتاج فوائض زراعية كبيرة دعمت وجود عدد كبير من الفرسان ذوي السلاح الثقيل. لقد سبق الساسانيون والبيزنطيون، في عهد الأباطرة المقدونيين، إلى هذا النظام الذي قدم لأوروبا خدمة إضافية

هي الحماية ضد الغزاة البدو والبرابرة والقراصنة. وبقيت الصراعات الداخلية، بين الفرسان أنفسهم، لكنها لم تكن مؤذية مثل الغزوات البربرية. واستفيد من استخدام المهماز (Stirrup) والرمح (Lance) في وجه البرابرة الذين بقوا فرساناً يستخدمون القوس والنشاب؛ **ثالثاً**، أضاعت القرصنة جاذبيتها مع تنامي القدرات الدفاعية الأوروبية. قبل ذلك كان التراوح بين التجارة والقرصنة الذي حسم لصالح التجارة (ص 454).

إزداد نشوء المدن الأوروبية بعد عام 1000م في مواقع مناسبة (قرب المطرانيات أو القلاع الفيودالية). لكن العامل النفسي والمؤسسي الأهم هو أنها تشكلت في عصر شابته فوضى الانتقال من القرصنة إلى التجارة. وهي تختلف بذلك عن المدن في بقية العالم (في الدولة البيزنطية والشرق الأوسط والهند والصين) التي تألفت من حرفيين وتجار يخدمون أذواق الحكام وأمراء الأرض ورسميي البيروقراطية ويخضعون لضرائبهم ورسومهم. أما المدن الأوروبية فهي تعتمد على نفسها ويتمتع أبناؤها بالجرأة وروح المغامرة وهذا اختلاف مهم جداً لأن المدن هي حاضنة الحضارة العليا لدى كل شعب. وفي عام 1000م، انتهت مرحلة كانت فيها أوروبا المسيحية على جهة الدفاع عن النفس ومحاولة الحفاظ على شذرات من الماضي المتكسِّر وغير قادرة على ولوج المغامرة في أي أمر جديد (ص 456).

**(د) الهند**

أدى الانفجار الإسلامي في القرن السابع إلى إحاطة الهند وعزلها رغم أنه اقتصر على احتلال حوض نهر السند فقط. وقادت معركة تالاس في عام 751 ضد الصينيين إلى احتلال المسلمين للواحات في أواسط آسيا في شمال جبال الهندوكوش وإلى قطع الاتصال المباشر بين الهند والصين؛ لكن الطريق عبر جبال الهملايا بقيت مفتوحة (ص 456). وبعد مذبحة كانتون ضد التجار المسلمين، تراجع المسلمون في المحيطات الجنوبية المؤدية إلى الصين والمحيطة بالهند، وانتعشت تجارة الهند. ولم تستطع الهند أن تتوحد وأن تخرج من حالة التفكك السياسي التي أصابتها بعد عهد ملوك الجوبتا. ونظمت

الهندوسية نفسها حول المعابد، وصار الدين والآلهة واجهة المجتمع. وتراجع علم الفلك والرياضيات بعد ازدهارهما في أيام الجوبتا (ص 457). لقد تمحورت الحياة الهندية حول المعابد والأبراج ذات الهندسة المزخرفة والمعقدة. وانتشرت الـ Tantrism وما خالطها من طقوس وشعوذات وتعاويذ؛ وكان ذلك التطور موازٍ لانتشار السحر في أوروبا. وصارت الطقوس في متناول العامة بسبب رخص كلفتها وتعطش الناس لها (ص 458). واضطرت البوذية التي تزعزع وجودها في الهند بسبب انتشار الـ Tantrism والفلسفة الهندية إلى الاندماج في التدين الهندوسي بعد أن كانت قد خرجت منه. لكنها بقيت حية خارج الهند (ص 460). وقد ساهم المسلمون في القضاء نهائياً على البوذية في الهند عندما نهبوا معابدها ولم يهتم أحد ببنائها. أما الهندوسية فقد تصلبت مقاومتها للإسلام الذي لا يتسامح مع الشرك، وساد اعتبار كل ما هو أجنبي عدواً؛ لكن الطابع العام لموقف الهند في هذه المرحلة كان دفاعياً (ص 461)؛ فقد جعلها الضعف السياسي المزمن عرضة للغزوات الأجنبية المتتابعة والتحديات الخارجية التي واجهتها بروح سلبية متمحورة حول ذاتها (ص 462).

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

**(هـ) الصين**

في عام 589م توحدت الصين تحت سلالة (سوي) ونظام بيروقراطي ذي نموذج كونفوشيوسي قديم لجمع الضرائب من أجل إعالة مؤسسة عسكرية مشبعة بالروح القتالية وتقنيات بدو السهوب مما منح الصين قدرةً كبيرة على حماية نفسها. لكن ابن السماء سرعان ما اصطدم بقوى الإسلام في حوض نهر الأوكسوس (ص 462). لقد أكثرت سلالة سوي من المشاريع الكبرى المعتمدة على السخرة ومن الغزوات العسكرية مما أدى إلى عصيانات وانتفاضات ضدها. فحلت سلالة ثانج مكانها وأحكمت قبضتها في النصف الثاني من القرن السابع على واحات أواسط آسيا، وذلك حتى معركة تالاس في عام 751م حين أخرجهم المسلمون منها. وقد استطاعت سلالة ثانج الاستمرار بإرضاء قبائل الاويغور ودفع الخراج لها. لكن تصاعد قوة الأمراء المحليين في وجه الدولة المركزية في القرنين الثامن والتاسع أدى إلى تضعضع سلطة الدولة المركزية التي زالت نهائياً في عام 907 (ص 463).

وربما كانت التهديدات الخارجية هي السبب في إعادة توحيد الصين عام 960 تحت سلالة سونغ، لكنها لم تستطع استرداد جميع المقاطعات الشمالية قبل مجيء سلالة مينج (1368 ـ 1644). وكان جنوب الصين قد بقي غير مستغل رغم انضمامه للامبراطورية منذ أيام الهان. وفي العهود المضطربة بين عامي 200 و600م هاجر الكثيرون إلى الجنوب واضطروا إلى استصلاح الأراضي وبناء مشاريع الري والمواصلات التي تطلبت وجود دولة مركزية قوية. ولم يكن ممكناً استخدام فوائض الجنوب دون وسائل مواصلات جيدة وأقنية للنقل. وقد بنيت القناة الكبرى بين نهري اليانغ تسي والأصفر في عام 611 بواسطة السخرة (ص 464). وأدى تكاثر الفوائض إلى ازدياد سلع الترف وتوسع التبادل ونشوء سوق واسعة واقتصاد نقدي وتخصيص اقتصادي للمناطق. وعلى الصعيد الاجتماعي تكاثرت طبقتا الحرفيين والتجار في المدن كما ازدهرت البيروقراطية (ص 465).

إكتسب التجار ورجال الأعمال حرية أوسع مع تحطم الدولة المركزية في أواخر أيام سلالة تانج وتزايد نشاط العواصم المحلية والمدن. وكانت التغييرات في ملكية الأرض أقل وضوحاً. فقد كان معظم الفلاحين، في بداية تانج، من الملاكين الصغار، وتشكل الجيش من ميليشيات فلاحية مدعومة بفرق من الترك بقيادة ضباط محترفين. ولم يخمد عصيان 755 ـ 763 إلا عندما تم اللجوء إلى استخدام البرابرة من الخارج (ص 466).

إكتسب المجتمع الصيني «صيغة الحداثة» حوالي العام 1000م. وكان أكثر تقدماً من أوروبا، لكن هناك عوامل منعته من التطور: **أولها**، أن الزراعة الصينية اعتمدت على العمل البشري بعكس الزراعة الأوروبية التي اعتمدت على استخدام كثيف للحيوانات (والمحراث الثقيل) فكانت هذه الأخرى أكثر إنتاجية وذات فوائض أعلى (ص 467)؛ **ثانيها**، أن الاستهلاك المتدني حصر الحاجة للمواد المصنوعة والسلع الترفية بالبلاط والطبقة العليا التي احتكرت الفرائض، واقتصرت الصناعة على سلع الترف، وذلك بعكس الصناعة الأوروبية التي أنتجت سلعاً رخيصة خشنة منذ البداية لسوق أوسع (ملبوسات صوفية، سمك

هيرينغ مدخن، أدوات حديدية وأسلحة فولاذية)؛ **ثالثها**، أن التجار الصينيين بقوا غير محترفين، إذ صنفهم الكونفوشيوسيون في أدنى السلم الاجتماعي، وكان قسم كبير منهم عرباً وفرساً وصغداً وأويغور (ص 468). والفارق الأساسي بين الشرق الأقصى والغرب الأقصى أن عناصر «الحداثة» الصينية بقيت معلبة في علاقات اجتماعية زراعية قديمة؛ ولم تستطع الطبقة التجارية أو الحرفية أن تتحدى النظام والقيم السائدة، ولم تنشأ لديها الإرادة من أجل ذلك. وإذا كان لاختراعات الورق والبورسلان والطباعة والبارود أثر في الصين، إلا أنها أدت إلى مفاعيل مختلفة حين استخدمها لاحقاً في أوروبا مجتمع أقل تنظيماً وتراتبية ودون بيروقراطية أو هرمية اجتماعية مستعصية على التحدي (ص 468).

كان الامبراطور وبلاطه راعيي الفنون الأساسيين. ومارست سلالة ثانج سياسة تسامح ديني. فقد رعى الامبراطور والكونفوشيوسية والتاوية والبوذية، لكنه تسامح مع المانوية والنسطورية والزرادشتية والمسلمين، وساد الاختلاط في المدن والبلاطات (ص 469). وحتى منتصف القرن السابع استمرت ترجمة الكتب الهندية. ونشأت بوذية محلية سميت شان (زن في اليابان) واعتمدت مبدأ الخلاص عن طريق التنوير الباهر. وقد تبنت الكونفوشيوسية والتاوية بعض أفكار البوذية؛ لكن هذه ضعفت مع نشوء الكونفوشيوسية الجديدة، عام 800، التي استوعبت الكثير من أفكار التاوية والبوذية. وتوترت علاقات البوذية مع الطبقات الفقيرة بسبب غنى معابدها الفاحش، إضافة إلى نمو الاتجاهات العلمانية في الصين. وحدثت موجات اضطهاد ديني، بين عامي 843 و846، ضد المانوية (تجار الأويغور والمسلمين والأديان الأخرى). بعدها، لم يبق في الصين دين خارجي ينافس الدينين الصينيين الأصليين (ص 472). كان الانتصار على أديان الخلاص دفاعاً ضد الغزاة الأجانب والتجار الغرباء، لكنه أدى إلى ضيق أفق قيد التطور الثقافي الصيني اللاحق. وقد بنيت العلوم الطبيعية، وخاصة علم الفلك والرياضيات والطب، دون تأثيرات خارجية كبرى عليها، فيما عدا بعض التأثيرات الهندية في علم الفلك (ص 473).

شهدت مرحلة سلالة ثانج وبداية عصر سونج غنى وازدهاراً حضارياً جعلا

منها عصراً ذهبياً في تاريخ الصين؛ هذا على الرغم من أن استمراريتها وطبيعتها المحافظة حرما العصر من نشوء شخصيات متميزة. لكن الإسلام، بسبب دوغمائيته ومناعته ضد الإنجازات الوثنية، كان حاجزاً في وجه تسرب ثقافة عصر الثانج إلى الخارج لتحدث تأثيرات لدى الشعوب الأوراسية تشبه تأثيرات الهيلينية أو ثقافة هند الجوبتا. وبقيت حضارة الصين منحصرةً في آسيا القصوى إلى أن جاء المغول ولفتوا انتباه العالم إليها (ص 476).

لقد انتشرت الحضارة الصينية في وادي الميكونج والتيبت، بحيث تموضع الدين الهندي مع الثقافة العلمانية الصينية، كما وقعت اليابان وكوريا تحت التأثير الصيني. في هذه الفترة، أدى توسع الثقافات الثلاث، الصينية والإسلامية والهندية، إلى ملء الفراغات التي كانت تفصل الحضارات الآسيوية الكبرى عن بعضها (ص 479).

### (و) الأطراف

توسع الايكومين الأوراسي بين القرنين السابع والعاشر ونشأت منطقة متصلة بين المحيط الهادىء والأطلسي، وبين المحيط الهندي والغابات الشمالية. ولم تبق على عزلتها سوى جماعات متفرقة من الصيادين في الشريط الشمالي. في الفترة نفسها نفذت خطوط التجارة إلى جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى بواسطة الجمال التي كان الرومان قد أدخلوها إلى شمال إفريقيا. وأقامت التجارة البحرية العربية محطات على ساحل إفريقيا الشرقي. وفي المحيط الباسفيكي كانت جماعات من البولينيزيين والميلانيزيين ذوي التنظيم الاجتماعي المعقد تسكن الجزر وتقوم برحلات بحرية طويلة المدى؛ وربما وصل بعضهم، بفضل تقاذف الرياح لسفنهم، إلى الأمريكتين (ص 480). وفي القارة الأميركية تطورت، بعد عام 600، حضارة المايا في أميركا الوسطى، وحضارة المكسيك والبيرو، واتسع تأثيرها كما في العالم القديم وإن بشكل أقل وضوحاً وتقدماً (ص 481).

## ثانياً: الغزاة من السهوب والغرب الأقصى الأوروبي (1000 ـ 1500م)

### (أ) مقدمة

أصيب توازن الايكومين بين عامي 1000 و1500م بحدثين كان لهما أثر حاسم؛ **أحدهما**، تدفق الشعوب التركية والمغولية من السهوب اليوراسية الذي بلغ أقصاه في القرن الثالث عشر؛ **وثانيهما**، صعود حضارة ذات زخم في أوروبا الغربية. ولم ينج من غزوات مقاتلي السهوب سوى اليابان وجزء من جنوب شرقي آسيا وأقصى جنوب الهند وأوروبا الغربية. وهي تذكر بغزوات راكبي عربات القتال والسلاح البرونز في الألف الثاني قبل الميلاد (ص 484).

### (ب) تغلغل وغزو من السهوب

استفادت الحضارة الإسلامية بعض الشيء من غزوات الترك والمغول رغم تأثيراتها السلبية. وعلى العموم كانت حضارات الإسلام والصين والهند ذات بُنىً أكثر صلابة وأقل تأثراً بالخارج من الحضارة الأوروبية التي كانت محظوظةً في ذلك (ص 485).

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

في القرن الخامس عشر، كان يبدو للمراقب أن حضارة الإسلام لا الحضارة الأوروبية هي التي سوف تتقدم بخطى واسعة وتسيطر على العالم؛ ولم تكن هناك دلائل كثيرة تشير إلى التقدم الكبير الذي سوف تحرزه أوروبا (ص 485).

كانت الموجات التركية تسكن مناطق انتقالية قبل دخولها إلى العالم الإسلامي، ولم يكن بين تلك المناطق والعالم الإسلامي خط فاصل واضح المعالم. فكانت تلك الموجات تتأقلم قبل دخولها إلى إيران، كما كانت تتبنى المذهب السني تمييزاً لها عن الحكام الشيعة الذين كانوا يحكمون معظم العالم الإسلامي حوالي عام 1000م، إضافة إلى تبنيها الجهاد دفاعاً عن الإسلام كمهمة أساسية لها. وقد شكل الترك غالبية الحكام والعسكر في بلاد الإسلام منذ القرن الحادي عشر الميلادي. وكانوا السيف القاطع ضد المسيحية والهندوسية. أما في الصين، فلم يكن بإمكان الغزاة أن يتغلغلوا تدريجياً كما في إيران، بل كان على القبائل الغازية أن تتبنى حضارة الصين وأسلوب

عيشها، أو أن تدخل بالقوة المسلحة وتواجه العصيان المحلي بعد ذلك ضدها (ص 487).

تعاقبت الغزوات التركية على ثلاث مراحل؛ **أولاها**: مرحلة قيام دولة تبسط سلطتها على أجزاء من بلاد الإسلام ثم تتفكك بعد بضعة عقود، بدايةً بدولة السلاجقة، في عام 1037، التي مهدت للأيوبيين ثم المماليك والتي بلغت ذروتها في معركة منزيكرت ضد البيزنطيين في عام 1072؛ ودولة محمود الغزنوي (في الشرق) الذي انطلق من الأفغان ليغزو البنجاب وحوض الكانج (999 ـ 1030) لتتعاقب بعده عدة دول تفتقر إلى الاستقرار الذي لم يتحقق إلا مع قيام سلطنة دِلهي في عام 1206؛ **ثانيتها**: مرحلة الغزو المغولي، في القرن الثالث عشر، الذي شمل معظم أوراسيا والذي كان الأكثر دراماتيكية في تاريخ الغزوات البربرية (ص 491).

وفي المرحلة **الثالثة** واجه أبناء جنكيز خان مسألة حكم مناطق واسعة دون جيش أبيهم الذي وُضع تحت إمرة الأخ الأصغر (ص 492). وصار بإمكان الترك الذي انضووا في الجيش المغولي أن يظهروا أنفسهم ويعملوا لاستعادة وضعهم الخاص بهم. وفي عام 1257 تحالف مغول الفولغا (القطيع الذهبي) مع المماليك ضد مغول إيران. ثم في عام 1295 اعتنق خان مغول إيران الإسلام. وانتشر الإسلام لاحقاً بين المغول، وتوسع ليشمل وسط السهوب نفسها.

لم يكن عدم الاستقرار السياسي عائقاً في وجه التوسع الإسلامي؛ بل استمر التوسع رغم الفوضى السياسية على حساب أوروبا المسيحية والهند (ص 493). ومنذ حوالي العام 1500 انقلبت أحوال شعوب السهوب إذ أدى انتشار الأسلحة النارية إلى الاستغناء عن الفرسان الذين مانعوا في استخدام هذه الأسلحة. وكان تحول ميزان القوى لصالح المشاة على حساب الفرسان بمثابة وضع حد للغزاة البدو. وربما كان أعظم انتصارات الغزاة من أهل السهوب (أي المغول) هو الذي عجل في نهايتهم (ص 494).

### (ج) ردة الفعل الإسلامية تجاه ضغوط أهل السهوب

أدى تغلغل الترك في المجتمع الإسلامي وانتصارات المغول إلى زعزعة التسوية التاريخية التي كانت قد أقامت توازناً بين الواقع والمثل الأعلى. ورغم الفوضى السياسية بقي المجتمع الإسلامي مزدهراً وقادراً على تحقيق نفسه وفرض شروطه؛ فحتى أكثر الحكام بعداً عن التديُّن كانوا مضطرين لإفساح المجال لرجال الإدارة رعاية أحكام الشريعة (ص 495). وكانت لموسم الحج السنوي أهمية خاصة في بناء جسم من العلماء والقضاة على مستوى العالم الإسلامي يتجاوز الانقسامات السياسية. وقد انتشرت الطرق الصوفية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر لتجاوز الفهم الميكانيكي لدى العلماء ومن أجل الاتصال المباشر بالله. وتشكلت الأصناف المهنية من جماعات تمحورت حول طقوس شبه صوفية. وكانت هذه تنظيمات حرفية مدينية؛ لكنها لم تنجح في إقامة حكومات مستقلة إذ لم يكن لديها طموحات سياسية. فكان الحكم للعسكر، أما المجتمع فقد قادته الصوفية والأصناف إلى جانب نظام تعليمي كوني كما تشير رحلات ابن بطوطة (ص 496). ربطت الصوفية بين المدن وساهمت في دمج المجتمع وفي استيعاب المسيحيين وانتشر تقديس الأولياء. وعلى الرغم من صعوبة تكوين تصور عام حول الأوضاع الاقتصادية، إلا أنه يمكن القول إن تركيا وإيران ازدهرتا على حساب المركز القديم في العراق وبلاد الشام ومصر بين عامي 1000 و1500 (ص 497).

لقد ساهمت الصوفية غير الأرثوذكسية في نشر الإسلام في مناطق جديدة، مما ألقى على كاهل العلماء مهمة كبرى هي العمل على تحويلها إلى الأرثوذكسية. وكان العثمانيون استثناءً في هذا الجو من التجزؤ السياسي والديني؛ وهم اعتمدوا على الغزاة عندما نشأت دولتهم على الحدود الفاصلة بين البلاد الإسلامية والمسيحية، ثم جرى الاعتماد على العبيد. وكان للطريقة البكتاشية المرتبطة بالعسكر دور في استمرار التساهل حيال المسيحية (ص 498). ومع تراجع الغزاة لصالح العبيد والعلماء في الجيش والدولة توقف التحول الجماعي الإسلامي إلاّ في البوسنة، التي كانت مسيحية بوغوميلية، وألبانيا ذات التراث في الحروب الأهلية (ص 499). ولم تنجح دولة إسلامية أخرى في تحقيق

النجاح الذي أحرزه العثمانيون، سواء في إسبانيا حيث فشل المسلمون في وقف التوسع المسيحي، أو في آسيا حيث تعاقب حكام مغامرون.

ولم يؤد التفكك السياسي وهيمنة الترك إلى تراجع الازدهار في الحياة الثقافية والفنية. حتى أواخر القرن الحادي عشر ظلّ تصنيفُ العلوم إلى فلسفة عقلانية وأدب وعلوم دينية. ولم يمنع التناحر والاضطراب من طلب العلم، بل كانا سبباً لدى الحكام والأمراء للسعي إلى تحسين صورتهم عن طريق تبني الأدباء والفلاسفة، فتقدمت العمارة والرياضيات والطب والكيمياء وعلم البصريات (ص 501). وفي إطار التجاذب بين علوم الدين والفلسفة قام جدل واسع حول قدم العالم أو حدوثه. في النهاية خضعت العقلانية للدوغما (العقيدة) لكن ليس دون معركة عبر عنها الغزالي في النهاية. وقد تحقق انتصار العلوم الإسلامية بسبب تحالفها مع المشاعر الشعبية الدينية المتجسدة في الصوفية ـ التي وجدت تعبيراً عنها عند الغزالي أيضاً (ص 502). خنق هذا التركيب (Synthesis) إمكانيات الإبداع في العلم والفلسفة وأدى إلى تجمد الفكر الإسلامي في وقت بدأ العقل الأوروبي يستفيق فيه. وعلى الرغم من دور المدارس، التي كانت ذات أصل بوذي، إلا أنها اعتمدت على الذاكرة والحفظ الجماعي لنصوص معترف بها (ص 503) وانتهت إلى تبني وتدعيم سلطة معرفية. واستمر بريق المعرفة الإسلامية في علوم بعيدة عن الدين، فقط كما في التاريخ (ابن خلدون) والجغرافية (ابن بطوطة). وبعد القرن الثاني عشر ساد التجاذب بين العلماء والصوفية (ص 504).

وتحت حكم الترك صارت العربية مقتصرة على العلوم الإسلامية، بينما استخدمت التركية في الإدارة والحرب، والفارسية في الأدب. وعندما بدأت أوروبا تستفيق وجد الإسلام نفسه مسجوناً بين مطرقة العلماء وسندان الصوفية. ولم يؤد نجاح الصوفية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر في جمع العناصر المتناثرة وتركيبها إلا إلى تجمد المجتمع الإسلامي. لكن الفنون المرئية (البصرية) لم يصبها الشلل، خاصة في العمارة والرسم، حيث استمر الإبداع (ص 506). وكانت العمارة هي الفن الشعبي

الأول في الإسلام (ص 507).

(د) الهنود والمسيحيون واليهود تحت الحكم الإسلامي

سمح تسامح الإسلام حيال «أهل الكتاب» ببقاء أقليات كبيرة من المسيحيين واليهود رغم مغريات التحول إلى الإسلام. وبالرغم من الحملات الصليبية بقي التسامح سائداً؛ لكن هذا الأمر تغيَّر بعد غزو المغول، إذ بنت المسيحية آمالها على انتصار المغول وتحولهم إليها. لكنهم اختاروا الإسلام، وكان اعتناق خان إيران للإسلام بدايةً لحملات اضطهاد ضد المسيحيين دون اليهود (ص 508).

أما الهندوس والبوذية فلم يكونوا من أهل الكتاب. وعندما غزا المسلمون الهند أخذوا ثروات معابدها الغنية ودمروا الكثير منها. ونتج عن ذلك زوال البوذية من الهند، بخلاف الهندوسية التي كانت عميقة الجذور. مع الزمن جرى تعديل النظرة إلى الكافر، فقد كان هناك مرتزقة مسلمون في جيوش الهندوس وأمراء هندوس في جيوش المسلمين (ص 510). وفي حين مارس الحكام المسلمون سياسةً لا تهتم بأن يعتنق الرعايا الهندوس الإسلام، ظهرت محاولات هندوسية للتوفيق بين الإسلام والهندوسية. وكان السيخ نتاج أبرز هذه المحاولات (ص 511).

في عام 989م اعتنق أمير كييف الروسي المسيحية الأرثوذكسية مما ساهم في انتشارها في الأراضي الواسعة شمال البحر الأسود. وفي عام 1018 أزال امبراطور البيزنطيين باسيل الثاني امبراطورية البلغار ونجح في توحيد الإغريق والسلاف في البلقان في بنية واحدة. وكان الأرثوذكس يكرهون الفرنجة أكثر من المسلمين لأن الفرنجة كانوا يحاولون دائماً فرض مذهبهم بالقوة (ص 514). وعندما كان على الأرثوذكس الاختيار بين هيمنة الفرنجة أو المغول (في روسيا) أو الترك كانوا يميلون دائماً ضد الفرنجة. ولم يكن ضعف الدولة البيزنطية ومملكتها نتيجة عوامل داخلية وحسب، بل ساهمت فيه قوة الأعداء من الفرنجة والترك والمغول أيضاً. فمنذ عام 1054، عندما مات آخر حكام كييف وقعت السهوب الأوكرانية تحت سيطرة الترك والقبجاق. وبعد جيل واحد أضاع البيزنطيون الأناضول للأتراك، كما أنّ النورمان الذين انتزعوا صقلية من المسلمين سيطروا

كذلك على ممتلكات البيزنطيين في إيطاليا وهاجموا ممتلكاتهم في البلقان. كما فرض البنادقة سيطرتهم على تجارة البيزنطيين (ص 514). وعانت الامبراطورية البيزنطية في القرن الحادي عشر من التفكك ما عانته الدولة العباسية في القرن العاشر (ص 515). وتراجعت الدولة المركزية أمام الأمراء المحليين في القرن الثاني عشر وصارت تعتمد على المرتزقة. وبعد باسيل الثاني احتدم الصراع بين طبقتين طفيليتين من أسياد الأرض وموظفي الدولة، مما أعاق الاقتصاد والتجارة (ص 516). وسارت الامبراطورية نحو موت بطيء رغم المحاولات المتقطعة للنهوض. فقد كان التراجع الاقتصادي والاجتماعي أعمق جذوراً مما يستطيع الحكام إيجاد حلٍّ له. في عام 1167 خسروا الصرب، وخسروا بلغاريا في 1187؛ لكن الأمر الأسوأ والأكثر خطورة كان احتلال الفرنجة للقسطنطينية عام 1204 (ص 518). قبل سقوط القسطنطينية كان الأتراك قد هيمنوا على البلقان، وكان الفلاحون الإغريق والصرب والبلغار يفضلونهم على الأرستقراطية المسيحية (ص 519).

إنهارت روسيا في القرن الثالث عشر تحت ضربات المغول لكنها عادت للنهوض في القرن الخامس عشر. وكان أهلها يفضلون كذلك المغول على اللاتين والفرسان التيوتونيين. لقد حقق الروس تقدماً كبيراً في أيام المغول. تدريجياً صاروا إدارة شبه مستقلة، وأزالوا الغابات لتوسيع الأرض الزراعية، كما اشتغلوا بالتجارة والصناعة. وعندما بدأ القطيع الذهبي بالانهيار ظهرت عدة إمارات مستقلة أهمها موسكو التي أعلن استقلالها إيفان الثالث (1462 ـ 1505) (ص 520). وقد صارت موسكو روما الثالثة بعد سقوط القسطنطينية.

مع تراجع الامبراطورية البيزنطية، ازدهرت الحياة الفنية والثقافية في العاصمة بسبب تمركز الفوائض فيها. وفيما عدا التطورات في التاريخ والأدب والفلسفة والشعر، نشأت صوفية أرثوذكسية توازي الصوفية الإسلامية. وكان التصوف بمثابة دين شعبي حماهم من اعتناق الإسلام. لكن الثقافة العليا للمسيحية الأرثوذكسية لم تستطع أن تنافس الحضارة الأوروبية الصاعدة سوى في المجال الفني (ص 523).

(هـ) الشرق الأقصى

تعرضت الصين بين عامي 1000 و1500 لغزوات الترك والمغول. وتراوح الحكم فيها بين محلي وأجنبي كما منذ أيام الهان. لكنه في عام 1000 حدث تحول ذو مغزى إذ قام توازن بين العناصر الريفية والمدينية، كما بين البيروقراطية وأسياد الأرض من جهة والتجار والحرفيين من جهة أخرى (ص 524)؛ هذا على الرغم من أن التقاليد الصينية القديمة تعطي الأفضلية لملاكي الأرض والبيروقراطية على التجار والحرفيين. وسمح التقدم الحاصل في الملاحة، في استخدام البوصلة وفي بناء السفن، للصينيين بالحلول مكان التجار المسلمين في البحار الجنوبية. وعندما جاء المغول شجعوا على ذلك (ص 525). وفي أيام سلالة مينغ أرسلوا بعثات وحملات بحرية بعيدة المدى بإمرة الجنرال شانغ هو، الذي كان خصيّاً من أصل مسلم، ووصلوا إلى الهند وعمان وغرب إفريقيا. لكنهم أوقفوا هذه الحملات في عام 1424 التي كان بإمكانها، لو استمرت، أن تهزم البرتغاليين فيما بعد. ومن المؤكد أن السفن الصينية بدأت تستخدم المدفعية منذ عام 1391 (ص 526).

ساهمت إيديولوجيا الكونفوشيوسية التي تعتبر التجار شرّاً لا بد منه في عودة غلبة الريف على المدينة. وتم التوصل إلى تطوير مواد زراعية جديدة أهمها الرز الذي ينضج في 60 يوماً ويعطي موسمين في العام (ص 527). لكن العائلات التجارية الصينية كانت دائماً تفضل تحويل أموالها إلى ملكية الأرض، مما شكل عقبة في وجه تقدم الصناعة رغم أن الصين كانت أكثر تقدماً من الحضارات الأخرى في المجالات التقنية وبقيت مكتشفات هامة من أصل صيني مثل البارود والبوصلة والطباعة ذات أثر محدود في الصين أقل مما في أوروبا (ص 529). ومنذ أيام المغول عادت أهمية البيروقراطية إلى الصعود (ص 530).

إعتاد العقل الصيني على اعتبار كل الأجانب برابرة (ص 531). وما كان يلجأ إلى التجريد إلا نادراً. فكانت الإشكالية الأساسية المطروحة أمامهم هي الحياة المستقيمة مضافاً إليها الحكمة. وبقيت الصين عالماً لوحده متميزاً عن غيره

(ص 534). لقد أثارت عظمة الصين وضخامتها إعجاب جيرانها الذين سعوا لتقليدها (ص 535). فقد صارت منشوريا جزءًا من اليابان؛ كذلك إقليم يونان، رغم انتشار الإسلام فيه. وخضعت كوريا وأنام للتأثير الصيني، لكنهما بقيتا مستقلتين لأسباب لغوية، كذلك التبت ومنغوليا اللتان بقيتا مستقلتين لأسباب جغرافية. أما اليابان التي شكلت بين القرنين التاسع والثاني عشر امبراطورية بيروقراطية على النمط السائد في الصين في عهد سلالة ثانج، فقد تحولت إلى فيودالية شبيهة بالأوروبية بعد ذلك (ص 536). وانتشرت فيها مذاهب بوذية متعددة، لكن ديانة الشنتو (عبادة آلهة الشمس) استمر في النهوض (ص 537).

باختصار، حافظت حضارات الشرق على نفس الأنماط منذ الألف الثاني قبل الميلاد في المجالين الصيني والهندي، ومنذ الألف الثالث قبل الميلاد في الشرق الأوسط.

### (و) الغرب الأقصى

عانت الحضارة الأوروبية من عدم استقرار بارز بالمقارنة مع الحضارات الأخرى. فقد وصلت حضارتها إلى قمة عالية في العصر الكلاسيكي ثم انهارت انهياراً فظيعاً بعد الرومان. وفي القرن الحادي عشر كان المجتمع الأوروبي دون مؤسسات عريقة تثقل كاهله ودون تاريخ يشكل عبئاً عليه مما أفسح المجال للإبداع التقني (ص 538).

تتمتع أوروبا بميزات جغرافية هامة كالسهول الواسعة التي أمكن زراعتها مع تطوير المحراث الثقيل، والشواطىء المتعرجة التي أتاحت وجود العديد من الموانىء، والأنهار الصالحة للملاحة بالمراكب الكبيرة، ووفرة المعادن خاصة الحديد. وساهم التراث البربري، منذ عصر البرونز ثم عصر القبائل الجرمانية، في تكوين مزاج قتالي شبيه بما في اليابان. وتجاذبتها التناقضات: بين الدولة الجغرافية المحدَّدة الحدود، والبابوية التي تبسط سلطتها على الجميع، بين الإيمان والعقل، بين العنف وحكم القانون، بين العامية واللاتينية، وبين الأمة القومية والمسيحية. حوت هذه الحضارة تناقضات أكثر من غيرها، وأدى ذلك

إلى تطور ثوري مستمر، وكان مصدر فرادتها (ص 539).

نجحت أوروبا في القرن العاشر في رد الغزوات البربرية وإيقافها ثم التوسع على حسابها. وشهدت حروباً وحشية في الداخل والخارج. وكان الحكم الجامع للامبراطور والبابا يلقى معارضة الملك والإقطاعي والدولة ـ المدينة. وقد تحالف الامبراطور ورجال الدين في ألمانيا، حتى عام 1059، ضد النبلاء وضد الوجود البيزنطي في إيطاليا (ص 540).

في عام 910 عقد مجمع كلوني للإصلاح وتحرير الأساقفة من أن يعينهم الامبراطور. ولم يكن لدى البابا جيش، بل استخدم وسائل الترهيب بالتحريم والعزل (ص 541). لكن تعاقب عدد من الملوك الأتقياء أدى إلى تأجيل الصراع المفتوح بين البابا والممالك القومية حتى عام 1296 عندما بدأ ملكا فرنسا وإنجلترا بجمع الضرائب من رجال الدين. وفي نفس الوقت تحالف الملوك مع أهل المدن لحمايتهم من الإقطاعيين (ص 542). وسيكون أمام الدول القومية التي ظهرت في القرن الخامس عشر مستقبل باهر، لكن مدن إيطاليا وغربي وجنوبي ألمانيا وبحر الشمال والبلطيق بقيت هي المراكز الرئيسية للثقافة والاقتصاد في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (ص 543). وقد استطاعت اتحادات مدن اللومبارد والهانز وكانتونات سويسرا، وجمهورية هولندا لاحقاً، مواجهة الدول القومية. إن التنوع السياسي والاضطراب لم يمنعا التقدم الثقافي والازدهار الاقتصادي بل كانا سببين لهما. ولو نجحت البابوية أو الامبراطورية في فرض سيطرتها لما حدث ذلك التقدم والازدهار (ص 544).

كان القرنان الحادي عشر والثاني عشر عصر توسع استيطاني في داخل أوروبا الغربية، فقد حلت الحقول الزراعية مكان الغابات. وبين القرنين الحادي عشر والرابع عشر جرى اعتناق المسيحية في هنغاريا وبولندا والدانمارك والنروج والسديد وليتوانيا. وعندما توقفت الحملات الصليبية ضد المسلمين في 1299 قاد فرسان التيوتونية صليبيات أخرى ضد الوثنية في شرق أوروبا (ص 545). لكن ألكسندر نيفسكي في روسيا نجح بين عامي 1240 و1242 في صدها. أما في المتوسط، فقد كانت الحملات الأولى برية (في إسبانيا وإيطاليا

والصليبيات ضد المسلمين) ثم بحرية للسيطرة على تجارة المتوسط. ولم يكن عصر النهضة ممكناً دون هذه الحملات. وقد ساعد كره أصل المتوسط الشرقي من المسيحيين والمسلمين للفرنجة على انتصار العثمانيين. وعندما تحطمت أول محاولة بحرية ضد العثمانيين، اتجه الأوروبيون إلى المحيطات (ص 546).

إنعكست المغامرات الاقتصادية والسياسية والعسكرية في الفكر والفن، خاصة في المدن وفي شمال فرنسا وإيطاليا، وظهرت آثارها في الفن القوطي والفلسفة السكولاستية. وتُرجمت كتب المسلمين الذين كانوا أكثر تقدماً (ص 547). ودُرِسَ أرسطو في القرن الثالث عشر من خلال كتب ابن رشد وابن ميمون. حاول رجال الدين منع ذلك، لكنّ التسوية بين العقل والإيمان هي التي انتصرت (ص 549). واستعيد القانون الروماني، الذي كان جوستنيان قد دونه، ووضع فوق الأعراف المحلية. وكان ذلك وسيلةً للسياسة المركزية بيد الكنيسة (ص 552). لكنه كان أيضاً وسيلة يمكن للدولة السياسية استخدامها. وتم فصل المجالين بالاتفاق بين الملوك والباباوات. وكان انتشار استخدام اللغات المحلية وظهور الهرطقات الدينية أمرين بارزين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (ص 553). في المقابل، تشكلت الأخويات الفرنسيسكانية والدومينيكية لمواجهتها؛ وذلك بعد أن تردد البابوات في الترخيص لها بسبب دعوتها إلى تعارض الملكية الخاصة مع الدين (ص 554). ومن جهة أخرى، انتشرت النزعة الإنسانية، خاصة في إيطاليا. وكان ذلك تأكيداً للاهتمام بهذا العالم وتعبيراً عن الشكوك بالعالم الآخر أو عدم الاهتمام به. وتراجعت المدن بسبب الطاعون (1348 ـ 1350) وحرب المئة عام (1337 ـ 1453). وتفجرت الثورات الفلاحية والهرطقات على مدى واسع لتعبر عن النقمة الشعبية ورفض المؤسسات والنظام القائم، في القرن الرابع عشر (ص 556).

لم يكن تاريخ الأوروبيون عبئاً عليهم، بل أقبلوا منذ القرن الحادي عشر على دراسة الحضارات الكلاسيكية والإسلامية والبيزنطية. وشاركت الجماهير في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية. ولم تقتصر التجارة على المواد الترفيهية. وكانت النتيجة تعبئة الموارد البشرية والمادية بدرجات أكبر مما في المجتمعات الأخرى

الآسيوية (ص 559).

### (ز) أطراف الايكومين

أما في أطراف الايكومين، فقد انضمت أوراسيا الوسطى والشمالية إلى الدائرة التجارية الحضارية في حوالي العام 1000م. وبقيت التندرا القطبية وحدها خارجها كمرتع للصيادين. وفي القرون الخمسة التالية (1000 ـ 1500) جرى استيطان الغابات في شمالي أوروبا والشرق الأقصى (في منشوريا ووادي الامور واليابان الشمالية). في هذه الفترة أيضاً تشابكت السهوب مع المناطق الحضارية. وفي المناطق الجنوبية بقي حزام أوسع خارج الايكومين حتى عام 1000 (في إفريقيا وأوسترلازيا وجيوب في دلتا الميكونغ). وبقيت أوسترلازيا نائية، لكن المناطق الأخرى جرى استيعابها في الحضارات الصينية والهندية والإسلامية (ص 560). وفي الأمريكتين جرى تحول واسع في حضارات المكسيك والبيرو وأمريكا الوسطى بين عامي 1000 و1500، إذ تطورت المدن وتوسعت في مراكز العبادة السابقة (ص 561).

## ثالثاً: مرحلة الهيمنة الغربية من عام 1500م إلى الوقت الحاضر

### مقدمة

يرمز العام 1500 إلى التحرك باتجاه العصر الحديث في أوروبا والعالم. وأدى تطور الملاحة إلى ربط واجهة أوروبا الأطلسية بالعالم وجعلها مركزاً هاماً للتبادل التجاري. وقد استفادت أوروبا من أدوات العمل التي اخترعها وطورها الآخرون. وخسر العالم الإسلامي مركزيته في العالم القديم.

إن مفتاح التاريخ العالمي بعد عام 1500م هو نمو هيمنة أوروبا الغربية، ثم المجتمعات ذات النمط الأوروبي والقائمة على جانبي الأطلسي، على العالم. وكانت فترة 1500 ـ 1700 مرحلة انتقال من زمن بري إلى زمن بحري. ولم تتراجع الهيمنة الأوروبية إلا عندما جرى تحديث بقية العالم (ص 566).

## تحدي الغرب الأقصى للعالم 1500 ـ 1700

### أ ـ الاكتشافات الأوروبية الكبرى وآثارها على العالم

امتلك الأوروبيون، بحلول العام 1500، طلاسم القوة الثلاثة التي أتاحت لهم خلال نصف قرن السيطرة على البحار وعلى العالم: **أولها**، الاندفاع وحب المغامرة؛ **ثانيها**، التقنيات العسكرية المتطورة والمعقدة خاصة في الشؤون البحرية؛ **ثالثها**، المناعة ضد الأوبئة (ص 569). فقد تواصلت بربرية العصر البرونزي لدى طبقة التجار وتولدت منها روح عسكرية لا يقابلها سوى الروح القتالية عند اليابانيين والمسلمين. واستخدمت البوصلة التي سمحت بالملاحة بعيداً عن الشواطىء بعد أن كانت تقتصر على السير في محاذاتها. واستخدم فيها علم الفلك والرياضيات (ص 570). وتطور بناء السفن باتجاه اختصار نسبة العرض إلى الطول واستخدام عدة أشرعة بدل شراع واحد على عمود الصاري؛ إضافة إلى استعمال سفن كبيرة أكثر تجهيزاً وصلاحية لتركيز قواعد المدفعية. وكانت الأمراض سلاحاً ثالثاً إذ اكتسب الأوروبيون مناعة ضد الأوبئة، وحملوها معهم إلى أميركا لتسبب عدواها موت معظم السكان هناك (ص 571).

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

تزايد السكان عندما لم تعد الأوبئة سبباً لتناقصهم. وحدث ذلك بسبب اكتساب المناعة وقبل التقدم الطبي. وساهم انتقال زراعة البطاطا والمايز والبطاطا الحلوة إلى العالم القديم في تزايد السكان إذ كان عاملاً في تغذية أفضل.

في القرن السادس عشر هيمن البرتغاليون والأسبان في الشرق الأقصى وأميركا، ولم تبلغ دولة أوروبية أخرى مبلغ قوتهما. لكن ميزان القوى بدأ بالتحول في النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد ثورة الهولنديين ضد أسبانيا في عام 1568، وبعد انتصار الإنجليز على الإسبان في 1588. وفي القرن السابع عشر كانت المنافسة الرئيسية بين فرنسا وأنجلترا (ص 574). لقد انطلقت مع الفتوحات الإيبيرية مرحلة جديدة من التاريخ البشري، لكن معالم العالم القديم ما انهارت دفعة واحدة. فقد حدثت فتوحات الأوزبك فيما وراء نهر الأوكسوس (1507 ـ 1512) وغلبة المغول في الهند (1526 ـ 1688)

وفتوحات المانشو في الصين (1621 ـ 1683)، وبقي المسلمون يحققون الانتصارات في القرن السابع عشر رغم أن الغرب حاصرهم عبر البحار، وتوسعوا في أوروبا وأفريقيا وآسيا (ص 577). لكن نواحي العالم الإسلامي والصين والهند بقيت دون تأثر، إذ انحصر التماس على الشواطئ. قبل عام 1700 كانت الأفكار التي تعبر البحار قليلة وما تزال أوروبا تأخذ دون أن تعطي. إن تناقضات أوروبا الداخلية هي التي جعلتها تسيطر (ص 578).

**ب ـ التحول الأوروبي 1500 ـ 1650**

من معالم هذه الفترة تراجع المحلي (المدينة والإقطاع) والكوني (الإمبراطور والبابا) في وجه الدولة الجغرافية التي كانت الدولة القومية أهم تجلياتها (ص 578). وحدث دول أوروبا الحديثة مؤسساتٍ ووحداتٍ قروسطيةً لخلق دول قومية في الشمال والغرب وإمبراطوريات في الوسط والشرق. وكانت أكثر الدول قوة وتأثيراً، منذ القرن السادس عشر، هي التي تقع على ساحل الأطلسي (ص 579).

تميزت إسبانيا في القرن السادس عشر باستخدام محاكم التفتيش والتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية. تحولت قيادة أوروبا في القرن السابع عشر إلى فرنسا وهولندا وإنجلترا. في فرنسا، تحالف ريشيليو الكاردينال الكاثوليكي مع البروتستانت في حروب الثلاثين سنة، وكان هناك اعتزاز بتقدم فرنسا وامتيازات النبلاء ومصالح المدن وحقوق الفلاحين. وأُعطي دور أكبر للطبقة الوسطى في هولندا وإنجلترا. وكان التوازن في إنجلترا بين الأرستقراطية وسكان المدن، كما كان للبرلمان اليد الطولى في جميع الشؤون المحلية. أما أوروبا الشرقية، ففيها جمهورية أرستقراطية أضعفت الملك في بولندا (ص 580). رغم هذا التنوع واستمرار العادات والأعراف القديمة، تحقق توحيد (Consolidation) إداري. لكن أهم النتائج كانت على الصعيد العسكري، إذ تزايدت القوة النارية، واستخدمت القوة كوسيلة بيد الإدارة السياسية لتفرض سيطرتها. على عكس ذلك، كانت في المناطق الأخرى من العالم هوة بين الأرستقراطية والتجار، وضد المدن، ولم يكن للطبقة الوسطى مكان في آلية الحكم (ص 583).

تعاظمت التجارة طويلة المدى بالمواد الثقيلة، في القرن السابع عشر، واعتمدت على الإنتاج الشعبي؛ وشارك الجميع، بما فيهم العامة، في النظام السياسي وفي آلية السوق. عقلنوا حساب المصلحة، وأدخلوا حساب الربح والخسارة في الزراعة، وصارت الأرض سلعة تجارية، وتحايلوا على منع الربا (ص 584). خضعت الزراعة لآلية السوق لا للتقاليد. لم يعد هناك شيء مؤكد في حياة الأغنياء والفقراء، إذ خضع كل شيء لتقلبات السوق، وصار التقدم التقني هو وحده الذي يقود إلى الربح. أدى تدفق الذهب والفضة من أميركا الجنوبية إلى ثورة في الأسعار وإلى صعود الطبقة الوسطى وإلى تغيير في القيم. وساد العنف والبؤس في الجدل الديني والسياسي. مزقت حركتا الإصلاح الديني الرابطة بين الهيلينية والعناصر المسيحية ـ اليهودية في تراث أوروبا الثقافي. وتلاشت التسوية بين العالم والآخرة، وبين العقل والإيمان، وبين اللذة الجسدية واللذة الروحية. وإذا كانت البروتستانتية قد هدفت إلى إرضاءٍ للعقل الإنساني أمام الله، إلا أنها أطلقت بعد جيلين الممارسة المنضبطة لنشاطات الأعمال (business) من أجل كسب المال كما لم يحدث من قبل (ص 585).

زال الطموح من أجل فرض الحقيقة الكلية عن طريق القوة، ولم تعد هذه مسألة تعني الدولة أو رجال السياسة، لأن النتائج كانت تأتي عكس طموحات المشاركين في الجدل أو في الصراع. وما عاد ممكناً تعريف الحقيقة. وكان من أهم إنجازات ذاك العصر تزعزُع رؤية العالم التي كانت تتحكم بأفعال البشر (ص 588). ربما كان ذلك سبباً في محاولة لوثر والإصلاحيين الآخرين إنشاء علاقة مباشرة مع الله بالعودة إلى النص وضرب احتكار رجال الدين الرسميين للدين، ومن أجل تنوع المذاهب حيث يمكن للجميع أن يكونوا رجال دين (ص 590).

في حروب الثلاثين عاماً الدينية كانت هناك تحالفات بين أعداء دينيين على أساس المصلحة لا على أساس الدين؛ فقد خدم كل من البروتستانت والكاثوليك العلمنة، على الصعيد السياسي، إذ ساهما في تقدم السلطة المدنية على حساب

البابوية والإمبراطورية (ص 591). أما على الصعيد الثقافي، فقد سار التقدم على خطين متناقضين، إذ اتجه الأدب والفن للتمايز في مدارس ومذاهب قومية، بينما كان للعلم والتكنولوجيا طابع أوروبي جامع واستقلالية ذهنية. وحلت اللغات العامية مكان اللاتينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر (ص 592). كان اختبار النظريات على أساس قياسات دقيقة هو مفتاح التقدم العلمي الذي لم يعد يحترم العلم الموروث. ومن ناحية أخرى، جرى إحياء الأفلاطونية - الفيثاغورية ضد فلسفة أرسطو؛ واعتمدوا على الملاحظة والقياس وعلى أدوات جديدة، وانتصرت فكرة نسبية الحقيقة. ومع تحطم النظام القروسطي وولادة العلوم الدقيقة والآداب العلمانية وفن الباروك والفلسفة العقلانية، بذرت بذور القفزة العلمانية التي أصبحت ميزة أوروبا في تاريخها اللاحق (ص 598).

تساعد الازدواجية في تراث أوروبا على تفسير التنوع في ردود الفعل في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد كان لدى الصين ازدواجية الكونفوشيوسية والبوذية، ولدى الإسلام ازدواجية الهيلينية والشرقية. لكن كلاً منهما كانت ازدواجية محصورة لدى نخب ضيقة ومفتقرة إلى العاطفة والعنف، إلى التطرف والطيش، كما في المغامرة الأوروبية. وارتكزت ازوداجية الصين والشرق الأوسط على قاعدة الاستقطاب بين أسياد الأرض والفلاحين، كما كانت ذات أنماط مستقرة معلبة تقيدت فيها جماهير المدن، مما يفسر الفرق. لكن هذه التفسيرات لا تلغي حقيقة أن هناك أفراداً عباقرة صنعوا أوروبا وحضارتها التي صارت حضارة العالم (ص 599).

### ج - التوسع الأوروبي في أميركا وروسيا 1500 - 1650

كان التفاعل بين الأوروبيين والهنود في القرنين السادس عشر والسابع عشر وحيد الجانب، ولم يجد الإسبان ما يعجبهم في حضارة الأميركيين سوى القليل: الذرة والبطاطا والتبغ (ص 599). ومن جهة أخرى، خضع الهنود الأميركيون خضوعاً تاماً لأفكار الإسبان وأوبئتهم وقوتهم؛ ودجنوا بسرعة إذ انطبعوا بالمسيحية في البيرو والمكسيك خلال جيل واحد. وقد لعب الإرساليون اليسوعيون والفرنسيسكان والدومينيكيون دوراً كبيراً في ذلك. وكان الانقطاع

في ثقافة السكان الأصليين شبه تام (ص 600).

حدث تناقص سكاني هائل، في القرن السادس عشر، في المكسيك من 11 مليون في 1519 إلى 2 مليون في 1600 إلى مليون واحد حوالي العام 1650. وعلى أطراف الإمبراطورية الإسبانية كان التمزق أقل فجائية وكارثية (تشيلي، مثلاً). وفي سهول أميركا الشمالية لم يسيطر الإسبان. ونشأت مجتمعات جديدة مختلطة في المستعمرات البرتغالية والإسبانية، من الأوروبيين والزنوج والهنود. ولا يشمل ذلك الأرجنتين وأميركا الشمالية حيث كان الهنود شديدي التخلف وقليلي العدد، فما استطاعوا المساهمة بحجم كبير في الأيدي العاملة؛ كما أن إقامة مزارع تعتمد على العبيد كانت أمراً غير ممكن؛ لذلك جرى الاعتماد على المستوطنين البيض أنفسهم. وبينما اعتمد الإسبان والفرنسيون على سياسة جعلت المستعمرات تابعة مباشرة لحكومات الوطن الأم وتعليماتها، سمح الإنجليز للمستعمرات بأن تحكم نفسها (ص 604).

لم تكن الاكتشافات الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر محصورةً بما وراء البحار. بل توغل الأوروبيون من إيطاليا وإنجلترا وألمانيا وهولندا لاكتشاف روسيا (ص 604). لكن روسيا لم تكن ضعيفةً في مواجهة أوروبا الغربية كالهنود الأميركيين؛ وما انهارت المؤسسات الروسية أمام الاحتلال البولوني في 1610، بل استطاعت أن تلملم نفسها لتصبح طرفاً في أوروبا لاحقاً. وفي البداية رحب حكام روسيا بقدوم التجار الأوروبيين ومغامريهم، وواجهوا ممانعة محلية. حاولوا فرض الأساليب الأوروبية بالقوة رغم المقاومة التي لقوها. واشتد الخلاف أيضاً حول دور الكنيسة وهل يجوز لها أن تمتلك الأرض أم يفترض بها العيش في فقر تشبهاً بالمسيح (ص 606). كما أن الخلاف حول إصلاح الأخطاء في الليتورجيا بين الإصلاحيين والمحافظين لم يكن أقل حدة. وتفاقم خلاف آخر مختلط بالخوف من اليسوعيين الذين كانوا دعاةً ضد البروتستانتية والأرثوذكسية، خاصة عندما نشأت كنيسة موحدة في أوكرانيا. إن المقاومة العنيفة للإصلاح قمعتها القيصرية والكنيسة الرسمية؛ وانتهى الأمر إلى الانشقاق وإلى ممارسة المحافظين لنشاطهم تحت الأرض.

وحاول القيصر إيفان الرابع (الرهيب) تحصين الدولة أيضاً في وجه الأخطار الخارجية بتنفيذ برنامج واسع منذ العام 1654 مصحوب بالعنف ضد امتيازات الأرستقراطية لإعطاء الأرض لمن لهم قدرة قتالية ولبناء جيش وإدارة قادرتين على رد الأعداء الخارجيين. نجح في الشرق بالتغلب على خان قازان وعلى خان أستراخان، لكنه خسر في الغرب ضد بولونيا والسويد (ص 608).

حاول حكام روسيا في القرن السادس عشر إرساء قواعد الحكم المحلي والبرلمان للتشبه بفرنسا حيث التوازن الدقيق بين التاج والأرستقراطية والبورجوازية الداعمة للحكم المطلق. لكن الشبه بفرنسا كان شكلياً فقط. فقد تصاعد نجم الحكم المطلق على حساب اللجان المحلية والبرلمان. لقد حاول الروس، خاصة في أوائل أيام سلالة رومانوف، عزل الأجانب واستبعاد جميع التأثيرات الخارجية، لكن الفضول والمصلحة قادا إلى الترحيب خاصةً أن انفتاح الحدود جعل منع التأثيرات الخارجية صعباً. إن علاقة روسيا الملتبسة بالغرب جعلتها تبدو دولة شبه غربية أمام المناطق الشرقية (ص 611).

### د ـ التحول في توازن الإيكومين بين 1500 و1700

#### العالم الإسلامي

في أواخر القرن الخامس عشر كان مقاتلو السهوب، المدعومون بالتجار والصوفية وإرساليات العلماء، يحيطون بمركز الأرثوذكسية القديم، ويتوغلون في أعماق الهند، ويقيمون جماعات إسلامية ذات ثقافة إسلامية في أقاليم الصين الغربية. لقد استمر التحول إلى الإسلام رغم الضعف العسكري الذي أصابه؛ فالأوزبك البدو (1507 ـ 1515) يغزون عبر جيحون آتين من سهوب أواسط آسيا. وفلول الترك من ورثة تيمورلنك ينسحبون إلى الهند ويزيلون آخر ممالك الهندوس الفيجاياناغار Vijayanagar؛ وفي جاوه ينشىء المسلمون تحالف مدن ساحلية للقضاء على الملكية الهندوسية في الداخل (ص 611). وفي أفريقيا الغربية يتكرر المشهد نفسه على يد تجار ودعاة دينيين مدعومين من دول إسلامية في تمبكتو وبورنو والمغرب؛ هذا بينما يبسط العثمانيون سيطرتهم في مناطق مختلفة في هنغاريا ومحيط البحر الأسود، وصولاً إلى

كتابخانه مركز اطلاع رسانی
بنیاد دایرة المعارف اسلامی



حصار فيينا الثاني عام 1683 (ص 612). لكن المسلمين، رغم استمرارية العهود السابقة عانوا من أمور ثلاثة: **أولها**، الصليبية الإيبيرية ضد الإسلام في المتوسط والأطلسي والهندي؛ **وثانيها**، تثبيت وتوحيد مملكة موسكو في مواجهة خانات سهوب غربي آسيا الذين ما عادوا قادرين على المواجهة؛ **وثالثها**، الشقاق العنيف بين الإسلام السني والشيعي. وكان هذا العامل الأخير أهم العوامل الثلاثة لأن المسلمين في أواخر القرن السادس عشر استطاعوا استيعاب المد الإيبيري (ص 613).

### الصليبية الإيبيرية ورد فعل المسلمين

كان هاجس البرتغاليين في ترحالهم حول أفريقيا الالتفاف حول المسلمين والاتصال مع المملكة المسحية المتخيَّلة Prester John (ص 613). وقد نظم العثمانيون ثلاث حملات ضد البرتغاليين في القرن السادس عشر في المحيط الهندي رغم العقبات الجغرافية ورغم الصعوبات الناتجة عن اضطرارهم لاستيراد الخشب من أجل بناء السفن. وقد استطاعت القوى المحلية في النصف الثاني من القرن السادس عشر استيعاب الخطر البرتغالي في المحيط الهندي مما اضطر البرتغاليين إلى استقبال السفن الإسلامية في المرافىء التي كانت بحوزتهم. وكانت الامتيازات الأجنبية التي أُعطيت لفرنسا في 1536، ولبريطانيا في 1580، إضافة إلى استقبال الهولنديين في موانىء شرقي المتوسط، وسيلةً لموازنة ثقل البرتغاليين والإسبان (ص 614).

أنشأ الأوروبيون شركات إنجليزية وهولندية وفرنسية من أجل صادرات الهند (الخشب والقطن)، ومن أجل صادرات الصين (حرير، شاي، بورسلان)، ومن أجل القهوة العربية والسجاد الفارسي. وتدفق الذهب والفضة باتجاه الشرق، لا في الاتجاه الآخر، لأن الأوروبيين لم يكن لديهم ما يصدّرونه إلى الشرق، سوى بعض المواد الأولية. ولم يتوقف تدفق الذهب والفضة باتجاه الشرق حتى تكون تدريجياً لدى الشرقيين ذوق يستسيغ المصنوعات الأوروبية. وكان الأوروبيون يتاجرون بين آسيا القصوى وأفريقيا والهند، قبل أن ينتقلوا لمستوى آخر بحيث صار الهولنديون قادرين على عقلنة الزراعة في جاوه، وصار

البريطانيون قادرين على تعيين الصناعة التي سوف تنشأ في الهند بتحويل منهم (ص 615).

وكان التغلغل الاقتصادي الأوروبي في الدولة العثمانية أكثر بطئاً. فقد بقيت التجارة، حتى عام 1700 بيد التجار المحليين. والأمر المؤكد أنه في عام 1700 لم يكن لدى المسلمين سبب يدعوهم للخوف والذعر أو للتخلي عن شعورهم بالتفوق (ص 616).

### صعود روسيا وآثاره على بلاد المسلمين

عندما أعلن إيفان الثالث استقلاله السياسي عن مملكة القبيلة الذهبية في عام 1480، كان التتر قد ضعفوا بسبب منازعاتهم الداخلية وصاروا أعجز في مواجهة التحدي. وكانت الجمهوريات التي أقامها القوزاق في المناطق الحدودية، لمنافسة موسكو ووارسو، قد اختارت الانضواء تحت راية الروس. وقد ساهم تقدم الروس من جهة واللامائيين التيبتيين في وسط شرقي السهوب في وقف توسع الإسلام. وقد خسر المسلمون أول موقع لهم، خسارة جدية، في وقت كانوا يتقدمون في المناطق الأخرى. دخل اللامائيون التيبتيون مواقع لهم، وكان ذلك بداية اندحارهم (ص 618).

### النزاع السني ـ الشيعي وأثره على المسلمين

أدى ظهور الصفويين في إيران (1499) إلى زعزعة توازن تاريخي سياسي وديني. أحرزوا انتصارات، وسيطروا على مجمل الهضبة الإيرانية، واعتمدوا على جندٍ متحمّس، واضطهدوا أهل السنة. وأدت انتصاراتهم إلى خروج الشيعة من التقية في الأقطار الإسلامية الأخرى. فاندلعت انتفاضة شعبية عارمة في شرق الأناضول، مما اضطر السلطان سليم إلى مواجهة الصفويين في إيران؛ وانتصر عليهم في معركة جالديران عام 1514 واحتل تبريز عاصمتهم. فقد كانت إيران في القرن السادس عشر عنصر إثارة للقلاقل في العالم الإسلامي دفاعاً عن الشيعة. وكانت في حالة عداء دائمة مع العثمانيين (ص 619).

في النصف الأول من القرن السابع عشر، أدار العثمانيون وآل هابسبورج

ظهورهم بعضهم لبعض كي يحارب كل منهما الهراطقة في داره (البروتستانت والشيعة)؛ ولم يعقد العثمانيون صلحاً دائماً مع الصفويين إلا في عام 1639. وعندما فشل السلطان سليم في إزاحة الصفويين من الحكم في 1514، انصرف إلى محاربة المماليك في 1516 ـ 1517، وانتصر عليهم بفضل المدفعية ثم انصرف غرباً إلى شمال أفريقيا حيث واجه الإسبان والحكم السعدي في المغرب (حيث كان الأشراف السعديون قد أنشأوا دولة في عام 1511) (ص 621).

تبنى الأوزبك في وسط آسيا الإسلام السني في مواجهة الصفويين. وفي الهند، أنشأ بابر مملكة المغول وتبنى هو وابنه من بعده المذهب الشيعي من أجل الحصول على دعم الصفويين. وعندما حكم أكبر (1556 ـ 1605) أعلن نفسه سلطة دينية مستقلة لكن خلفه جاهنجير الذي ما كان متهماً بالمسائل الدينية سلك خطاً مرضياً لعلماء المسلمين السنّة (ص 622). وفي عهد أونجزيب (1659 ـ 1707) جرى تبني خط سني متشدد، كما تمت إزاحة الحكام الشيعة في جنوب الهند. وفي عهده تحقق أوسع مدى للإمبراطورية المغولية في الهند (ص 623).

كانت إيران وأذربيجان والعراق المناطق الأكثر تأثراً بالتشيّع. وفي الوقت الذي كانت فيه صوفية والسنة تُضطهدان، كانت البروتستانتية في أوروبا تضطهد أصحاب الأديرة في أوروبا (ص 623).

استخدم الصفويون جيشاً ضخماً من الأرمن والجيورجيين الذين اعتنقوا الإسلام مكان الجيش القبلي، بدءًا من أيام الشاه عباس، وذلك على غرار جيش الإنكشارية لدى العثمانيين. ولم يكن العثمانيون مضطرين لممارسة الاضطهاد الديني كالصفويين، فقد كانت الصوفية غير الأرثوذكسية قد تغلغلت في نسيج المجتمع الإسلامي عامة. لكن كلاً من العثمانيين والصوفيين تبنى المذهب الواحد. وفي الهند انتشرت الصوفية كما نشأت مذاهب توفيقية بين الإسلام والهندوسية؛ ولم يستطع أباطرة المغول استيعاب الحركات الدينية الشعبية ولا إسلام الجماهير الفقيرة (ص 628).

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

لقد كان للتحولات الدينية والسياسية المترتبة على الثورة الشيعية الصفوية أثر بعيد المدى في الثقافة الإسلامية العليا. تراجع الشعر والأدب الفارسيان بسبب الموقف غير المتسامح. وازدهرت الآداب التركية والعمارة والحرف التي تصنع مواد الترف. ومن يتأمل الفنون الإسلامية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا يمكن أن يخمِّن أن حضارة المسلمين وثقافتهم كانتا في تراجع في بداية القرن السادس عشر. فقد كان العالم الإسلامي يزدهر بالمقارنة مع غيره من البلدان غير الأوروبية (ص 629).

لا يمكن التقليل من أهمية الصراع السني الشيعي في تسبيب الجمود، إذ إنه قاد إلى التمسك بمفاهيم وصيغ قديمة للحقيقة، مما جعل المسلمين يهملون العناصر التي أدت إلى نهوض أوروبا. وساهم التركيب الاجتماعي في الجمود أيضاً؛ إذ كان للدول الإسلامية قاعدة ضيقة من العسكر والإداريين، كما أخضع سكان المدن للموظفين وأسياد الأرض (ص 632).

في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الصراع الشيعي السني هو الأمر المركزي في حين كان الصراع الديني في أوروبا أمراً ثانوياً (ص 633).

## رابعاً: الطوائف الدينية الخاضعة في العالم الإسلامي

### الهند والهندوسية وجنوب غربي آسيا البوذي

رغم الخسوف السياسي للهندوسية في القرن السادس عشر بقي معظم الهنود على دين أجدادهم، وشكّل المسلمون طبقة مغلقة (caste) جديدة. وقد ضمت الإدارة المغولية أعداداً من الهندوس للعمل في جمع الضرائب، كما أن جيشهم ضم راجبوتاً هندوسياً؛ فالإسلام لم يتدخل جدياً في وجه استمرار الحياة الهندوسية. وقد رأينا في السابق محاولات توفيقية مثل السيخ (ص 633).

وظهرت تطوراتٌ في الحياة الأدبية الهندوسية لتظهر تعبيرات شعرية عن حركات شعبية دينية وليؤسِّس شعراءُ مذاهبَ هندوسية، على يد منشدين مثل نشيتانايا وتولسي داس وسورداس. لم تهتم المذاهب الشعبية كثيراً بالمظاهر البراجماتية، لكن التقليد السنسكريتي القديم، حول الإله فيشنو حافظ على

حيويته واستمراريته. وساهم هذا التطور للهندوسية الشعبية في الصمود في وجه انتقادات المسلمين وحافظ على بقاء الهندوسية. لكن الهندوسية فيما وراء البحار لم تشهد تطوراً مماثلاً فاستوعب الإسلام أتباعها (ص 636).

## المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي

بقيت جماعات مسيحية معزولة في بلاد المركز الإسلامي وذلك في الجبال أو في المدن، في ممارسة مهن خاصة بهم. وكان لهذه الجماعات دور ثانوي في المجتمع العثماني. أما في أرمينية وجورجيا والبلقان فقد كانت الجماعات المسيحية أكثر كثافة. وكان لزعمائهم دور مع حكومات أوروبا. وفي القرن السابع عشر صارت الزراعة التجارية في البلقان مهمة (قطن، تبغ، قمح، ذرة). وفي عام 1638 ألغى نظام الدفشيرما وكان ذلك خسارة للمسيحيين. وعلى العموم كان مسيحيو الشرق في حالة ثقافية شديدة التدني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يصلهم الإصلاح الديني الأوروبي. وكان زعماؤهم الدينيون وتجارهم ومصرفيوهم وجامعو الضرائب ينافسون الأتراك في استغلالهم واضطهادهم (ص 638).

## اليهود في أراضي الإسلام

كان القرن السادس عشر بالنسبة لهم عصراً ذهبياً. لكنهم تراجعوا في القرن السابع عشر مع تراجع الاقتصاد العثماني. وكانت الصعوبات الاقتصادية سبباً لظهور حركات رسولية مثل ساباتاي زفي الذي ادّعى أنه المسيح المنتظر. وقد حل الأرثوذكس مكانهم في الصيرفة والترجمة (ص 639).

## خامساً: الشرق الأقصى

### الصين

لم يكترث الصينيون في بداية القرن السادس عشر للبرابرة الأوروبيين الآتين من البحار الجنوبية. وفي عام 1700 كانت الصين ما تزال قوية ومزدهرة (ص 640).

أدى الغزو المنشوري في عام 1644 إلى إحلال سلالة تشينغ مكان المينغ، وفي هذا القرن ظهرت روسيا كعدو جديد في الغرب. وحتى عام 1759 كانت

الصين تستصغر شأن الأوروبيين الآتين عبر البحار وتركز على الدفاع في البر غرباً. وكان منع اليابانيين رعاياهم من مغادرة البلاد ومن القرصنة ومن صناعة السفن قد أراح الصينيين من همّ دفاعي. في هذه الفترة أدخلت نباتات أميركية جديدة إلى الصين، كالبطاطا الحلوة، والذرة والفستق والتبغ والبطاطا الإيرلندية وغيرها (ص 643). وشهد القرن السابع عشر نمواً سكانياً كبيراً، إذ أصبح عدد سكان الصين 150 مليوناً في 1650م، وهذا يساوي ضعفي عدد سكان الصين أيام المينغ، في 1638. وصاحب ذلك نمو صناعي وتجاري. وكانت هنا تأثيرات ثقافية غربية، إلا أنها بقيت هامشية لا تحرك المجتمع الصيني، إذ كان الهم الأكبر هو الحفاظ على تراث شعب هان العظم (ص 645). ومن المعلوم أن الرجوع إلى القديم لتصحيح الحاضر أمر مألوف لدى سائر الشعوب.

## اليابان

كان تاريخ اليابان في هذه الفترة حروباً أهلية في الداخل وقرصنة في الخارج. وتحقق سلم أهلي في 1648. وحدث نهوض اقتصادي، وتسارع نمو المدن، وكان للبلاط دور ثقافي أساسي. وكان وصول البرتغاليين واليسوعيين إلى اليابان في منتصف القرن السادس عشر. وكان استقبال اليسوعيين ودياً، حتى أصبحت العمادة موضة. وبعد البرتغاليين وصل الهولنديون إلى مياه اليابان في 1609، وجرى اضطهاد اليسوعيين؛ وتراجع سادة الأرض عن معموديتهم. وتراجعت التجارة الخارجية إلى الحد الأدنى (ص 648). وتبنت الدولة الكونفوشيوسية الجديدة. وتراجعت البوذية وأصابها شلل بعد حروب القرن السادس عشر. وصار دين الشينتو القديم رايةً للمعترضين. وسادت في اليابان ازدواجية ثقافية بعد طرد الأوروبيين وقمع المسيحيين، إذ كانت الثقافة العليا كونفوشيوسية ذات نمط صيني في مواجهة ثقافية مدينية غير متدينة ومتجددة وذات زخم.

## التيبت، مونغوليا وسهوب أواسط آسيا

انتشرت الكنيسة «الصفراء» اللامائية من التيبت إلى مونغوليا. وحاولت الصين إخضاع حلف قبائل الكالموك، لكن وباء الجدري حقق ما لم يستطعه الصينيون.

عندها خضع اللامائيون للصين (ص 650).

## سادساً: أفريقيا

تعرفت أفريقيا جنوبي الصحراء قبل عام 1500 على الحضارة من خلال المسلمين. تغيرت الحال بعد طواف البرتغاليين حول أفريقيا. لكن تغلغل الأوروبيين في أفريقيا بقي سطحياً حتى عام 1700. وكان للمسيحيين كما للمسلمين دور في تجارة العبيد (ص 650).

وقد شهدت أفريقيا تطورين هامين في القرن السادس عشر؛ **أولهما**: توسع تربية الحيوانات والحياة البدوية في مناطق لم تكن فيها من قبل، وحلَّت مكان جماعات الصيد في أمكنة عديدة. وكان ذلك تقدماً تقنياً. **وثانيهما**: إدخال الكثير من النباتات الأميركية إلى أفريقيا مثل الذرة والمانيوك والبطاطا الحلوة والفستق والكوسى والكاكاو. وقد ساعد على نموها المناخ المشابه لأميركا الوسطى.

وكان مغزى انتشار الحياة البدوية وتربية القطعان وزراعة النباتات الجديدة وظهور ممالك على مساحات واسعة هو دخول أفريقيا في الإيكومين. وكانت حلقة الوصل هي تجارة العبيد من أجل مزارع أميركا ومناجمها.

## استنتاجات

بين عامي 1500 و1700 توسع الإيكومين الأوراسي ليضم أجزاء كبرى من الأميركتين وأفريقيا جنوبي الصحراء، وجمع مناطق آسيا الشمالية؛ وبدأت أوروبا تشق طريقها لتسبق منافسيها وتصبح أكثر المناطق قدرةً على التوسع الجغرافي والإبداع الثقافي. وحتى عام 1700 لم تكن الصين أو الهند أو العالم الإسلامي قد تأثرت بهذا الأمر. وفي مناطق العالم الأخرى كانت آثار التوسع الأوروبي دراماتيكية. ولم يبق في عام 1700 خارج الإيكومين سوى أوستراليا والأمازون وشمال غربي أميركا. ومنذ عام 1500 كان هناك سباقٌ بين قدرة الغرب على التحرش والتدخل والهيمنة وبين المحاولات اليائسة من الآخرين لإبعاد الغرب وتأثيراته (ص 652).

## سابعاً: تحطم التوازن العالمي 1700 ـ 1850

### مقدمة

تجاوز الغرب الآخرين حوالي الـ 1700، لكن التوازن القديم بين الحضارات الأربعة، الشرق الأوسط والصين والهند وأوروبا ما انهار إلا في أواسط القرن التاسع عشر. وكان ذلك في أعقاب ثورتين، ديمقراطية وصناعية، أدتا إلى تحول كبير يشبه التحول الذي رافق الإصلاح الديني وعصر النهضة (ص 652).

### النظام القديم في أوروبا 1650 ـ 1789

صار الدين في القرن السابع عشر شأناً خاصاً. فالدولة تعنى بشؤون المال والسلطة. والتناقضات في المبادىء خفّفت من حدتها وهدأتها سلسلة تسويات. ونشأت مؤسسات جديدة أو متجددة لإحداث توازن في التناقضات بين المصالح الحادة التناقض. وكان التوسع الأوروبي بمثابة صمام أمان. وتراجع التفتيش عن الحقيقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان من أهم التنظيمات الجديدة الشركات المساهمة والجيوش البحرية. وإذا كان التوسع الأوروبي قد أدى إلى استقرار داخلي، فإن العكس أيضاً صحيح. وصارت أوروبا هي الغرب، وكانت في تطورها لا تشبهها منطقة أخرى في أي مراحل التاريخ سوى عراق ما بين النهرين في فترة 1500 ـ 500ق.م. ومن الممكن تقسيم الصعود الأوروبي إلى ثلاثة مراحل: (1) التوسع (2) تكثيف النفوذ في روسيا وأميركا (3) تسويات النظام القديم في المركز (ص 656).

#### 1 ـ التوسع الأوروبي في أراضٍ جديدة

اعتمد التوسع الأوروبي على عدة أنواع من استغلال الأراضي والشعوب التي كان لها تماس مع الأوروبيين؛ ومن الممكن اختصارها إلى ثلاثة أنواع: 1) التغلغل في مناطق ذات مواد جاهزة ضئيلة القيمة بالنسبة للأوروبيين؛ 2) إعادة تنظيم اقتصاديات محلية لإنتاج سلع مطلوبة في مختلف أنحاء العالم (خاصة في جزر الهند الغربية والشرقية)، وذلك في مناطق مدارية أو شبه مدارية كان فيها عمل العبيد هو القاعدة؛ 3) مستوطنات أوروبية في الأميركتين وسهوب الأوراسيا، في المناطق ذات المناخ المعتدل (ص 656). وكانت الاكتشافات

والتجارة الدولية والمنافسات القومية موجَّهةً من أجل مواد مثل الفرو (في كندا وسيبيريا) والذهب في البرازيل. وكانت المنافسة تتم بين الدول حول الاكتشافات والتجارة (ص 658).

وقد تم استخدام العبيد بكثافة في مزارع جزر الهند الغربية والبرازيل والمنطقة الجنوبية من أميركا الشمالية، لإنتاج مواد أهمها السكر، أما في جزر الهند الشرقية فكان الاعتماد على العمل الإجباري والسخرة، وذلك كله من ضمن عملية واعية لتحويل اقتصاديات هذه المناطق وتكييفها مع متطلبات التجارة الأوروبية (ص 659). وقد تنوعت التنظيمات الاجتماعية للمستوطنات الأوروبية في مختلف أنحاء المعمورة بين العبودية الصارمة في جزر الهند الغربية والمساواتية الفجة في شمال شرقي الولايات المتحدة (إنجلترا الجديدة). وإذا كانت الحضارات تنهض منذ بداية التاريخ على أساس خضوع عمل فريق من الناس لإرادة فريق آخر، فإن للقمع مساوئه. وقد برهنت المناطق المتقدمة في المستوطنات الأوروبية أن الحرية أكثر مدعاة للتقدم على المدى الطويل (ص 662). ومن الناحية الزمنية تم انتشار وتطور معظم الجماعات الاستيطانية الأوروبية عبر البحار في نهاية القرن الثامن عشر، وذلك فيما عدا نيوزيلندا وحدها (ص 663).

**2 ـ تثاقُف (Acculturation) أطراف أوروبا القديمة (روسيا وأميركا)**

توسعت أوروبا بعد 1648 ليس باحتلال مناطق جديدة وحسب، بل بنشر الحضارة ذات النموذج الأوروبي في أطراف مناطق نفوذها. ومع حلول العام 1789 أدخلت هذه العملية أجزاء كبيرة من روسيا ومن «العالم الجديد» إلى العضوية الكاملة فيما أصبح يسمى الحضارة الغربية، (ص 664). وقد تمت هذه العملية في المنطقتين بطريقتين مختلفتين، إذ لم تكن هناك ممانعة لهذا الانخراط في أميركا كما في روسيا. فكان الانخراط تلقائياً في أميركا، أما في روسيا فقد تطلب الأمر تدخل الدولة. وصارت الأولى ليبرالية كاملة، بينما بقيت الثانية استبداداً كاملاً.

ورغم تراجع هيمنة إسبانية بين الدول الأوروبية، الذي عبَّر عنه إعادة تأكيد استقلال البرتغال وصلح البيرينيه لغير صالح إسبانيا عام 1659، إلا أن الإمبراطورية الإسبانية حافظت على نفسها حتى عام 1714 في أوروبا، وحتى القرن التاسع عشر في أميركا. وكان الفضل لمؤسسات الكنيسة والبيروقراطية المركزية، اللتين يعين التاج أعضاءهما، في الحفاظ على أميركا الإسبانية ضمن أطر محافظة حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر. وبقي السكان خاضعين رغم المتغيرات. وتزايد السكان بعد 1650 بوتيرة بطيئة، ثم متسارعة في أواخر القرن الثامن عشر، وذلك بفضل اكتساب المناعة ضد أمراض العالم القديم. وتوسعت التجارة خاصة بعد السماح للممتلكات الإسبانية في أميركا بالمتاجرة فيما بينها بعد 1774. ونمت المدن والطبقة الوسطى وظهرت بدايات ازدهار ثقافي. وانتشرت الملكيات الكبرى والعمل القسري عن طريق الرق والرهن لقاء الدين (ص 666). وكانت أكثر من 4/5 الأرض في وسط إسبانيا الجديدة ملكاً للكنيسة أو رهناً لها (ص 667).

وفيما يتعلق بالبرازيل وأميركا الشمالية، كانت مستعمرات إنجلترا وفرنسا، حتى أواخر القرن الثامن عشر، متخلفةً وراء المستعمرات الإسبانية، كما كانت البرازيل البرتغالية والمستعمرات البريطانية في أميركا الشمالية، تخضع لنظام لا مركزي بسبب المتاعب المحلية لمحكومات بلدان المركز (الحرب الأهلية في إنجلترا 1612 ـ 1649، وقدرة البرتغال ضد إسبانيا 40 ـ 1659). واعتمد اقتصاد المزارع الكبرى السائد في البرازيل وجنوبي أميركا الشمالية على عمل العبيد (ص 667). وشهدت المنطقتان تزايداً سكانياً، فقد بلغ عدد سكان الولايات المتحدة عام 1790 عندما أُجري أول إحصاء سكاني 4 ملايين نسمة، أي نصف سكان بريطانيا العظمى. وكان التزايد السكاني داخلياً بالإضافة إلى الهجرة. وفي الولايات المتحدة كانت الحركية الاجتماعية والحرية السياسية سمتين بارزتين. وساهم التنوع الديني في تمييع الصلابة الدينية والتيولوجية. وشكلت المؤسسات الجديدة في العالم الجديد تحدياً للنظام القديم في أوروبا (ص 670).

كذلك في روسيا، كان توحيد وتمتين حكومة روسيا الأوتوقراطية الحديثة والعسكريتارية تحدياً لنظام أوروبا القديم. وكانت للدولة موارد بشرية كبرى مكرسة لخدمتها، بالمقارنة مع أوروبا المنقسمة على نفسها والمشرذمة؛ وسيظهر تهديد روسيا للتعددية الأوروبية في زماننا. وحتى عام 1698، عندما عاد بطرس الأكبر، كانت روسيا تتبع سياسة آل رومانوف الأوائل في الحفاظ على تراثها كحامية للأرثوذكسية، إلا أن بطرس الأكبر فضل حضارة أوروبا الغربية (ص 670). وأدت إرادة شخص فرد، مثل إيفان الرهيب من قبل وستالين من بعد، إلى إحداث تحول كبير في روسيا. فقد فرض منع اللحى والقفطان، وتبسيط اللغة، ومنع عزل النساء، واستخدام روزنامة جوليان، وعاصمة جديدة في سان بطرسبورج، وإزاحة النبلاء عن أرضهم ووضعهم في الثكنات أو وراء المكاتب. وكان سعيه وراء القوة العسكرية يتطلب صناعة وبناء السفن وتحسين التعليم واهتماماً بعلوم الرياضيات والفيزياء، باعتماد إجراءات قسرية (ص 671). فأعاد بذلك صنع روسيا، وأخضع الفتيان لتدريب يشبه الإنكشارية، وخلق نخبة حاكمة متماسكة وقوية. وعندما تسلمت كاترين الحكم (وكانت أميرة ألمانية)، على أثر انقلاب أطاح بزوجها بطرس الثاني في 1762، استطاعت المحافظة على بقائها في العرش بواسطة التقرب من الحرس الإمبراطوري والنبلاء وتلبية مطالبهم. ورغم التطور الاقتصادي الكبير بقي الفلاحون الأقنان في أدنى السلم الاجتماعي يزدادون فقراً مما أدى إلى ثورات فلاحية قمعت بضراوة. لذلك كان اتجاه الفلاحين نحو السكر والتدين المبالغ فيه. وتعايش في روسيا مجتمعان، أولهما أرستقراطي غربي، ذو نزعة فرنسية، وثانيهما فلاحي محلي. لقد أعلنت روسيا نفسها مجتمعاً أوروبياً في عهد بطرس الأكبر وحققت ذلك في عهد كاترين (ص 674).

### 3 ـ تسويات النظام القديم في أوروبا

خرجت فرنسا المنتصر الأكبر من حرب الثلاثين عاماً (1630 ـ 1648) وبدت آثار ذلك في مظاهر العظمة في بلاط لويس الرابع عشر (1643 ـ 1715) وفي أدب فرنسا وثقافتها (ص 674).

كان ضرورياً صنع تسويات سياسية وثقافية في «النظام القديم لأوروبا» الذي بُني على الدولة الجغرافية (territorial) حيث زعمت كل دولة أن لا سيادة خارجية عليها وأن سيادتها على أرضها كاملة. لكن الواقع هو أنه كان على أكثر الملوك سلطةً مطلقة أن يسايروا، ويتكيفوا مع مصالح وحقوق المدن والأقاليم والشركات المرخصة والنقابات وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني؛ كما كان عليهم أن يخضعوا لنظام القوى الخارجية وتوازنه. وفي مقابل ازدراء الحقيقة المطلقة كان نكران إمكانية تحقق الحكم المطلق. وبقي مبدأ الحكم المطلق مسألة نظرية وحسب. وكما أن الحروب الدولية والديبلوماسية قيدت الحكم المطلق، فإن التوسع جعل استمرار التسويات والتوازنات ممكناً. وكان التوسع خارجياً بالنسبة لفرنسا وإنجلترا، وعبر أوروبا الشرقية لروسيا والنمسا وبروسيا (ص 676).

وتمكنت الدول البعيدة عن المركز الأوروبي من تحقيق الانتصارات. فأخذت بريطانيا مستعمرات فرنسا في أميركا الشمالية وفي الهند بعد حرب السبع سنوات. وتوسعت النمسا في هنغاريا، لكن روسيا حلت مكانها في التوسع بعد منتصف القرن الثامن عشر. لكن هذه الدول عانت مشاكل داخلية إذ نشبت ثورات وانتفاضات في أميركا الشمالية وفي هنغاريا وفي روسيا نفسها.

كانت فرنسا في القرن السابع عشر عقلانية ذات بيروقراطية وإدارة مركزية وبيروقراطية عسكرية، في مواجهة المجتمع المدني. وحافظت الكنيسة على موقعها في النمسا. وخسرت السويد وبولونيا موقعهما كقوتين عظميين (ص 676). وفي فترة 40 ـ 1688 شهدت بروسيا ثورةً من فوق وبريطانيا ثورة من تحت، مما حدد التوازن الاجتماعي والدستوري اللاحق في كل منهما. ففي بروسيا بنى آل هوهنزولرن جيشاً قوياً لا يقف في طريقه شيء؛ وهو الذي ينسق قوى المجتمع الأخرى (المدن، النقابات، وغيرها..). وفي إنجلترا أدت ثورة 40 ـ 1688 إلى تأكيد قوة البرلمان في وجه التاج وإلى تثبيت هيمنة الحكم الأوليغارشي. وكان البرلمان في إنجلترا هو الذي يقف وراء الفكرة القائلة أن الملاكين هم الذين لهم الحق في وضع القوانين وتحديد سياسات الدولة وإدارة الشؤون المحلية. وكانت حكومة إنجلترا، كما

في فرنسا، تستند إلى شبكة من المؤسسات والجماعات التي لها وزن ونزوع محافظان والتي حدَّت من نفوذ البرلمان. لكن النظام البرلماني، في النهاية، هو الذي سمح بإجراء تعديلات وتسويات تستجيب لتوازن المصالح الأهلية والطبقية. والأمر الأهم هو أنه لم يكن في إنجلترا تعارض بين النبالة وممارسة التجارة وغيرها من الأعمال. أما في فرنسا وغيرها، فإن الناجحين في أعمالهم ومهنهم يتركونها ليشتروا لقباً أو ليعملوا في الإدارة. لذلك كان التراكم لدى النبلاء البريطانيين أكثر من غيرهم (ص 678). إضافةً إلى ذلك ساهم التسامح الديني في تقدم إنجلترا الاقتصادي، بخلاف فرنسا التي خسرت الهوغونوت وربحتهم إنجلترا.

حققت معظم بلدان أوروبا تقدماً اقتصادياً وصار بإمكانها بناء جيوش برية وبحرية قائمة ودائمة وقوية والإنفاق عليها من واردات الضرائب. ونشأت البنوك المركزية والشركات المساهمة المرخصة، منذ بداية القرن السابع عشر (ص 682).

على الصعيد الذهني الثقافي، ساد التسامح الفكري وأقلعوا عن محاولة الانسجام المنطقي في المجتمع. وتراجع السعي من أجل الحقيقة الميتافيزيقية ومن أجل فرض الأرثوذكسية في الفكر والعمل، كما كان الأمر عليه في القرن السادس عشر. وأحرز الفكر العقلاني والعلوم الطبيعية في القرن السابع عشر تقدماً هائلاً على أيدي رجال من أمثال ديكارت وسبينوزا ونيوتن وهوبز وليبنتز الذين حاولوا تطبيق المنهج الرياضي على الشؤون الإنسانية والإلهية. ومهما كان الخلاف في النتائج التي وصل إليها هؤلاء، إلا أنهم نجحوا في توسيع نطاق عمل القانون والانتظام وأخضعوا لهما مجالات كانت تخضع لسيادة الإرادة والعشوائية (ص 684). فقد بدا الآن أن ما سعى الفلاسفة للبرهنة عليه صار الآن أمراً متحقَّقاً منه، وذلك هو أن قانوناً ذا بساطة ووضوح وجمال في دقته الرياضية هو ما يحكم الكون. ويشمل هذا القانون الأجرام السماوية والأنظمة الشرعية. صار الله هو الرياضي الأكبر. فهو مهندس الكون الذي وضع له قوانين يتم اكتشافها. وكان منطقياً بالتالي الاعتقاد أن الله خلق

القوانين للسلوك البشري. إن فكرة القانون أصعدت الأرض إلى السماء وأنزلت السماء إلى الأرض؛ وهذا مؤدى فيزياء نيوتن. ولم يعد ضرورياً الانتظار كي يجيء المسيح مرة أخرى لإنقاذ البشرية؛ فالعقل هو الذي ينقذها. هكذا انتصرت فكرتا التقدم والعلمنة (ص 684).

لكن معظم الأوروبيين بقوا مسيحيين. وبقي رجال أمثال باسكاد يقشعرون أمام فكرة الكون الميكانيكي الميت ذي الفضاء اللانهائي والقانون الطبيعي. ونشأت حركات دينية جديدة لمواجهة فضاء نيوتن اللامتناهي الذي يغلف هذه الأرض الصغيرة، وذلك داخل البروتستانتية والكاثوليكية (Jansenism, Quietism, methodism, Quakers) والعجيب في أوروبا القرن الثامن عشر أنها تعايشت فيها أفكار على هذه الدرجة من التناقض. وكان ذلك بداية عصر جديد من التعددية الثقافية الحديثة، فقامت مؤسسات مثل الأكاديمية الفرنسية (1635) والجمعية الملكية في إنجلترا (1660) (ص 685).

أدى التسامح حيال الاختلاف في القضايا الهامة إلى التنوع والخصوبة الفكرية. وكانت هناك تطبيقات جديدة في علمي الفيزياء والفلك، على يد لابلاس، وفي علمي النبات والحيوان؛ وكذلك اكتشافات هامة، على يد لافوازييه في الكيمياء حول الاحتراق وتحولات الطاقة. وجرى الدمج بين العقلانية والتجريبية في دراسة التاريخ على يد جيبون، وفي الميتافيزيقيا على يد لوك وهيوم وبيركلي. وساهم كانط في إنقاذ الفلسفة من شك هيوم. وسخر فولتير من الخرافات. واعتبر آدم سميث أن الإنتاج والتبادل الاقتصاديين سوف يتخذان أكثر الأشكال جدوى إذا ترك المجال للطبيعة الإنسانية كي تعمل بوحي من المصلحة الذاتية العقلانية (ص 686). وانتشرت فكرة أن الله لم يعد يتدخل مباشرة في تسيير العالم، وقادت هذه الفكرة إلى إعادة النظر في السلطة السياسية. فكانت فكرة العقد الاجتماعي، لتبرير الملكية المطلقة حيناً (هوبز) ولتبرير الثورة حيناً آخر (روسو). لكن الأكثرية بقيت محافظة على أنماط الفكر والإيمان القديمة (ص 687).

وفي الفنون كانت هناك تسويات أيضاً، فقد تجسدت تعددية المجتمع

الأوروبي والنظام القديم في مجال الفنون. وبدا، على السطح، الانسجام في الفن والأدب في ظل هيمنة الثقافة الفرنسية والكلاسيكية. لكن هذه بدأت تفقد موقعها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لتظهر الرومانسية في موقع الريادة. وفي ظل الرومانسية انفسح المجال للتعبير العفوي عن المشاعر الوطنية والمحلية وعن العبقريات الفردية. كذلك كان الأمر في الموسيقى والعمارة (ص 689).

**4 - تزعزع الاستقرار في النظام القديم:**

تنامت الثقة بالنفس والإيمان بالتقدم مع تلاشي ذكريات الحروب الدينية. وتصاعدت حدة عدم الصبر على المظالم وانعدام المساواة في المجتمع الأوروبي. حتى الأرستقراطية الفرنسية، غير الراضية عن تهميشها السياسي، صارت تحرض ضد السلطة المطلقة للملك. لكن الأفكار وحدها ما كانت كافية، بل التكنولوجيا التي تسارع تفتحها في القرنين السابع عشر والثامن عشر هي التي لعبت الدور المباشر في إعادة صنع المجتمع. وهي أثرت في الحياة اليومية للناس تأثيراً تدريجياً دون خطة عامة شاملة (ص 690). ولم يستطع العلم النظري المجرد أن يقدم شيئاً لمجالات الصناعة قبل أن تحقق الكيمياء الدقة التي افتقدتْها حتى القرن الثامن عشر. ولم تكن النظرية ضرورية، بل كانت التجريبية كافية. وكانت لدى الإنجليز تقاليد تجريبية عبرت عن نفسها في إرادة إعادة النظر في الأساليب وأدوات العمل القديمة وفي الاستعداد لاستخدام أساليب وأدوات عمل جديدة. تسارع ذلك مع استخدام وسائل القياس والتسجيل والمقارنة والنشر في مجلات مهنية؛ مما أتاح إمكانية تراكم التجارب والمعرفة. ففي الزراعة كان لتأصيل الحيوانات والنباتات من أجل تأكيد ميزات معينة، كما استحدثت زراعات جديدة وأشكال أكثر فعالية لأدوات العمل والأسمدة والتعشيب؛ وكانت الريادة فيها لبريطانيا. أما المواصلات، فقد حدثت فيها تطورات هامة في الأقنية وبناء الطرقات لجميع الفصول، وبناء السفن وعربات الركاب الجديدة، وكانت الريادة فيها لفرنسا. وفي مجال المناجم، حلّت بريطانيا في مركز القيادة مكان ألمانيا، وصارت المناجم أكثر عمقاً واستخدمت فيها مصفحات ورافعات متطورة تدار بواسطة محركات بخارية. وتطورت الصناعات المعدنية بحيث يتم تركيب أجزاء بعد أن يتم صنعها بدقة، ذلك أن

الاعتماد على العين والأذن صار أقل مما على القياسات الدقيقة. وكان النسيج أكثر المجالات إحرازاً للتقدم خاصة مع تطوير مكننة الغزل والحياكة (ص 692).

لقد نشأت الثورة الصناعية في رحم المجتمع القديم وتولدت من أفكاره. لكن الثورة الفرنسية، لا الثورة الصناعية، هي التي ساهمت المساهمة الكبرى في تشكيل المجتمع الذي سمح بانتصار التكنولوجيا (ص 693).

**الجمود الإسلامي 1700 ـ 1850**

كان صلح كارلوفيتز، الذي سلم العثمانيون بموجبه المجر للنمسا، هو الحد الفاصل لانقلاب ميزان القوى بين العالم الإسلامي وأوروبا.

وكان ذلك بعد 16 عاماً فقط من حصار العثمانيين لفيينا الذي أحدث ذعراً في نفوس الأوروبيين وأذهلهم. وفي عام 1707 مات أورانجزيب، إمبراطور المغول في الهند؛ وأدى ذلك إلى اضطراب واسع زج فيه الهندوس والسيخ والمسلمون والفرنسيون والإنجليز. وفي عام 1709 ثار الأفغان ضد الصفويين وأطاحوا بحكمهم وأحدثوا اضطراباً تنافس فيه الترك والأفغان والأوزبك والروس (ص 693).

أحدث الاضطراب السياسي في العالم الإسلامي تراجعاً اقتصادياً، لكن الآثار المدمرة لتغير أنماط التجارة وحلول المنسوجات والمصنوعات الأوروبية مكان الشرقية، لم تحدث إلا بعد 1830. فقد كان ميزان القوى حتى آخر القرن السابع عشر لصالح المسلمين. ولم تحدث عندهم قبل 1699 كوارث سياسية، إذ إنهم استطاعوا استيعاب جميع ما أصابهم، من قبل، بما في ذلك الغزو المغولي. لكن الحالة الجديدة هزت المسلمين وزعزعت ثقتهم بأنفسهم، وبدأوا يتساءلون عما إذا كان الله قد تخلى عنهم. وكانت ردة الفعل الأولى إصلاحية (الوهابية) أما ردة الفعل الثانية فكانت تقنوية في المجال العسكري (ص 694). ولم يتسنّ للمسلمين قيام سلطة قوية تحدث إصلاحات جذرية. ولم ترض الإصلاحات العثمانية سوى عدد قليل من الناس. وبقي معظم المجتمع الإسلامي في القرن التاسع عشر في حالة غيبوبة وتجمد، وساد التقليد المحافظ المتمسك بنظام قديم عاجز عن الإيفاء بمتطلبات العصر (ص 695).

- الإصلاح العثماني والثورات المسيحية

برزت الانقسامات داخل الامبراطورية العثمانية حيث كانت الأكثرية مسيحية في الجزء الأوروبي وعربية في الجزء الآسيوي، بالاضافات إلى تمايزات بين الريف والمدينة، والفلاحين عن أسياد الأرض، بينما احتل الرعاة جزءًا هاماً من المساحات الأوروبية والآسيوية. وكانت ردة الفعل تجاه الأوضاع المضطربة سلفيةً بين العرب (الوهابية) وتقدمية في البلقان (ذات نموذج أوروبي) (ص 696). ولم يكن مسيحيو الامبراطورية موحدين، وأدى ضرب الفناريين المتشددين بعد ثورة اليونان (21 ـ 1830) إلى إفساح المجال لنخبة تركية قامت بإصلاحات كانت ذات أثر ضئيل. وثار عصاة محليون في مختلف أنحاء الامبراطورية، وكان أهمهم محمد علي في مصر. لكن مواجهة السلطة المركزية لهم سمحت بتصعيد التدخل الأجنبي في شؤون الامبراطورية الداخلية (ص 699).

- ايران وتركستان

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

حل نادر شاه مكان السلالة الصفوية، بعد الإطاحة بها عام 1736، وحارب الترك وغزا الهند في (38 ـ 1739)، وأعلن التحول عن تفرد المذهب الشيعي في إيران معتبراً الشيعة مذهباً خامساً. اغتيل نادر شاه عام 1747 وحل مكانه أحمد شاه دراني حتى عام 1773، لكن دولته انفرطت بعد مماته. لقد استمرت التقاليد القتالية لدى الترك والايرانيين، لكن الفرسان لم يعد باستطاعتهم مقاومة جيوش منظمة على النمط الأوروبي أو الصيني. واستطاعت الصين من الشرق وروسيا من الشمال وبريطانيا من الجنوب تقييد حركة فرسان أواسط آسيا المسلمين. وتقدمت المصنوعات الأوروبية في تسويق السلع على حساب المنتوجات المحلية، وأصاب المنطقة تراجع اقتصادي إضافة إلى الركود الثقافي مما جعل صعباً إقامة حكم محلي مؤسس على الموارد والقوى المحلية (ص 701).

- أغلال امبراطورية المغول في الهند

تتابعت الثورات المحلية حتى قبل موت أورانجزيب (1658 ـ 1707)

وساهمت في تآكل الامبراطورية من الداخل. ونشبت ثورات هندوسية وسيخية، إضافة إلى الغزو الإيراني بعد موته. ولجأت الشركات الأوروبية في هذا الجو المضطرب إلى الاعتماد على قواها العسكرية الذاتية، وتنافست على استخدام عسكر محليين بسبب رخص اليد العاملة، وتسابقت لحيازة المقاطعات (ص 702). وأخرج الإنجليز الفرنسيين من الهند بعد حرب السنوات السبع (1756 ـ 1763). وتزامن هذا الأمر مع هزيمة الماراثا على يد الأفغان عام 1761؛ وحدث فراغ ملأته شركة الهند الشرقية التي حققت هيمنة على الهند وتدخلت في الشؤون الداخلية دون احتلال مباشر. ومما سهل للإنجليز أمر هيمنتهم على الهند أن الحكام المسلمين لم يكونوا متحدين؛ بالإضافة إلى أن هؤلاء لم تكن لديهم قاعدة واسعة في دولهم المحلية (ص 704).

**ـ الإسلام في افريقيا وجنوب شرقي آسيا**

لم تكن الفوضى والانحلال في قلب العالم الإسلامي حائلاً دون توسع الإسلام. بالعكس، تسارع توسع الإسلام في افريقيا جنوبي الصحراء وفي جنوب شرقي آسيا (ص 705).

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

**ـ آسيا الهندوسية والبوذية**

أدى توسع الإسلام المقاتل منذ القرن الحادي عشر في الهند وجنوب شرقي آسيا ورُهاب (xenophobia) الأجانب عند الكونفوشيوسية في الصين واليابان إلى وضع الهندوسية والبوذية في موقع دفاعي. وسمح نظام الطبقات المغلقة بتقبل الأجانب في الهند، فحل البريطانيون مكان المسلمين كطبقة أخرى حاكمة؛ لكن عادة التطهر بعد لمس الأجانب البريطانيين بقيت مستمرة. ومع اندحار سلطة الماراثا، انهارت جميع الآمال بصعود سلطة هندوسية في الهند (ص 706). واعتبر البريطانيون أنهم يمكن أن يحكموا الهند بقلة من الرجال إذا احترموا عادات ومؤسسات الهندوس والمسلمين. وانطلقوا في نهاية القرن الثامن عشر في البحث ودراسة اللغات الهندية، وسعوا إلى دراسة السنسكريتية من أجل اكتشاف أصول اللغات الأوروبية. وكانت الإرساليات أول من درس اللهجات العالية في الهند، وزاولت عملها رغم أن شركة الهند الشرقية حرَّمت

عمل الإرساليات في البداية. وفي بداية القرن التاسع عشر سعت جماعات ليبرالية بريطانية وارساليات إلى مواجهة بعض عادات الهند وتحريم حرق الزوجات بعد موت أزواجهن. ونشأت نخبة هندوسية متأثرة بالثقافة الانجليزية وعملت ضد دفن الزوجات وغير ذلك من الأعراف. لكن معظم الهنود بقوا أسرى ثقافتهم وإيمانهم وعاداتهم القديمة وطبقاتهم المغلقة (ص 709).

**- تطور أزمة الشرق الأقصى 1700 ـ 1850**

كان القرن الثامن عشر في الصين من أعظم العصور في تاريخها سلماً وازدهاراً وتقدماً ثقافياً وعلمياً.

فقد قيَّد الصينيون حركة الأوروبيين في الصين بقيود صارمة، وخفضوا الاتصال بين الصينيين والأوروبيين للحد الأدنى. لقد كان رجال البيروقراطية الصينية الكونفوشيوسيون يحتقرون الانخراط في التجارة، وحددوا التعامل مع التجار الأوروبيين من خلال نقابة تجار صينيين بدءًا من العام 1720. وفي عام 1757، عينوا كانتون كمرفأ وحيد لورود تجارة الأوروبيين. ولا يمكن تقدير أهمية تجارة مرفأ كانتون بالنسبة للصين، لكن الصادرات الأساسية كانت من الحرير والمنتوجات المصقولة باللك (الورنيش) والبورسلان، وكانت القطنيات أهم الواردات إلى أن حل الأفيون مكانه في القرن الثامن عشر (ص 711).

كانت وسيلة الأوروبيين الأخرى في الصين هي الإرساليات التي نشبت فيما بينها منازعات أدت إلى الاحتكام للبابا وللامبراطور. تبنى البابا وجهة نظر مناقضة لليسوعيين في حين كان الامبراطور إيجابياً تجاههم (في 1715). وفي عام 1773 حل البابا مؤسسات اليسوعيين ليحل العازاريون مكانهم (ص 712).

كانت النخبة الصينية واثقةً من نفسها ومن ثقافتها لدرجة أنها كانت لا تهتم بالتعلم من الغرب. لكن الأوروبيين اهتموا بالصين معتبرين أن هناك صفات صينية تتفق مع أفكار راديكالية أوروبية: الروح المدنية، عدم توارث المناصب الارستقراطية، نظام الامتحانات والتعيين في مناصب الدولة على أساسها. إن الاهتمام الأوروبي بالصين، الذي يقابله عدم اهتمام صيني بما هو أجنبي، في

القرن الثامن عشر تبخر ليحل مكانه الاهتمام الأوروبي بالهند. ومن الغريب أن اهتمام أوروبا بالإسلام جاء متأخراً في وعيها رغم أنه الأقرب جغرافياً إليها. وربما كانت الحروب المتواصلة هي السبب (ص 713).

وعلى الرغم من ازدهار الحضارة والدولة في الصين في القرن الثامن عشر، إلا أن عوامل السقوط بدت كما في دولها السابقة. ومن أهم هذه العوامل سوء حالة الفلاحين. وكانت ردة الفعل تجاه الأوضاع هي ازدياد تدخين الأفيون من جهة، والثورات الفلاحية من جهة أخرى ووجه الأمر بازدياد القمع وإحراق الكتب والخوف من الرأي المستقل، وتغيير الامتحانات باتجاه المزيد من الاعتماد على الذاكرة (ص 716).

وقد توقف احتكار شركة الهند الشرقية لتجارة الصين في 1834، وفتح الباب أمام التجارة رغم إرادة الصينيين. وعندما صادر الصينيون تجارة الأفيون، غضب الأوروبيون وفرضوا عليهم معاهدة خنوع، كما فرضوا نظام امتيازات للأوروبيين، وشجعوا عمل الإرساليات.

ولم يتغير الفكر الصيني التقليدي وبقي حتى القرن العشرين غير مكترث بالغرب (ص 717).

**ـ اليابان**

كانت الاتجاهات الرئيسية في تاريخ اليابان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عكس تاريخ الصين في الفترة ذاتها، إذ كانت الصين موحدة ومنغلقة على الأجانب بينما اليابان ممزقة داخلياً وتستجيب للتيارات الخارجية. فقد انهارت العزلة التي فرضت لمدة مئتي عام قبل وبعد التوكوجاوا. ونشأت هوة بين مركز القرار السياسي والقوة الاقتصادية. وعلى الرغم من كون التجار في أدنى السلم الاجتماعي، إلا أن طبقة الساموراي كانت على تبعية لهم. وقد قضت سياسية الشوجون بسكن أسياد الأرض في المدن شهوراً من كل عام، وكان الاقتصاد نقدياً بالتالي. وقد ساهم تراكم الديون على أسياد الأرض وانخفاض قيمة العملة والمصادرات في تبعية الساموراي والحكومة للتجار؛ فكان الاتجاه

إلى الزراعة والصناعة لحل مشكلتهم الاقتصادية؛ وتبنوا أبناء التجار لتحسين وضعهم الاقتصادي. وساهم ذلك في دفع الأمور باتجاه زوال الفروق الطبقية (ص 719).

كان النظام ضعيفاً يرتكز على طبقة محاربين يزداد فقرهم وطبقة فلاحين مسحوقين وناقمين، وطبقة تجار غنية لكنها غير واثقة من وضعها. وكانت الدولة تغذي الانقسامات السياسية. ونشأت نخبة هامة، لكنها قليلة العدد، من المثقفين الواعين لضعف اليابان. وكانت النخبة فريقين، أحدهما مع الغرب والآخر ضدهم؛ وكانت على تناحر، لكنّ تعاون الفريقين يجمعهما العداء للتقاليد الصينية. وكانت النتيجة هي الترحيب بثقافة الغرب ضد الصين. وقد توسع البحث التاريخي بين المعادين للتقليد الكونفوشيوسي، وصعدت الشنتوية لتصبح ديناً. فتوصلت الشنتوية إلى الحلول مكان الكونفوشيوسية كدين رسمي بعد الإطاحة بنظام توكوجاوا.

إن جهود عدد قليل من الرجال لاكتناهم ثقافة الغرب كان لها آثار بعيدة المدى؛ ومع نهاية القرن الثامن عشر تعلم عدد قليل من اليابانيين اللغة الهولندية وأصدروا فيها كتباً في الطب والتشريح والفلك والجغرافيا. وعندما انفتحت اليابان، في عام 1857، لتجارة الغرب كان لتلك القلة من المثقفين ذوي النزعة الغربية دور فعال (ص 721).

**- تراجع البربرية 1700 ـ 1850**

تقاسمت الصين وروسيا سهوب آسيا. وانتصر الصينيون على فيدرالية الكالموك في 1757؛ وكانت تلك آخر مواجهة ضد أخصام جديين من السهوب.

لقد انتهت مرحلة من تاريخ العالم، وجرى تدمير أسلوب الحياة البربرية في أميركا واوقيانوسيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ومع حلول العام 1850 كانت افريقيا جنوبي الصحراء آخر خزان بربري باقٍ في العالم. وقد استمر توسع الرعاة والزراعيين المسلمين في افريقيا، إلا أن توسع الأوروبيين بعد عام 1850 تسارع أيضاً.

والنتيجة أن أسلوب الحياة القديم والبسيط لم يستطع الصمود في وجه الإسلام وأوروبا (ص 725).

## ثامناً: صعود الغرب: الكوزموبولينية على مستوى العالم 1850 ـ 1950

### 1 ـ مقدمة

حدثت في منتصف القرن التاسع عشر أربعة حوادث أدت إلى انهيارٍ لا رجعة فيه للنظام التقليدي للحضارات الأساسية في آسيا:

1) ثورة تايبينغ في الصين، التي كانت لها آثار عميقة في نسيج المجتمع الصيني، ولم يعد ممكناً بعدها الانغلاق في وجه العالم الخارجي.

2) خروج اليابان من عهد التوكوجاوا وقيودهم الاجتماعية، وكان ذلك ثورةً من فوق بدايةً من 1854.

3) عصيان 57 ـ 1858، في الهند، الذي كان حفار قبور للنظام القديم، إذ أنشئت مدارس وطرقات ولم يعد ممكناً اعتبار الغربيين مجرد طبقة مغلقة أخرى.

4) حرب القرم 53 ـ 1856، التي انتصر فيها العثمانيون بمساعدة الانجليز والفرنسيين لكن على حساب مؤسساتهم التقليدية (ص 726).

لقد حدثت في كلٍّ من حضارات آسيا ثورة من فوق أو من تحت على حساب الأساليب والقيم القديمة. وانتهى في عام 1850 النظام العالمي ذو الأطراف الأربعة والذي دام أكثر من ألفي عام، وحلت مكانه كوزموبوليتية عالمية؛ ولم تكن الحوادث الأربعة المذكورة مجرد صدفة (ص 727). وكان لوسائل النقل والاتصالات دور ثوري بسبب كثافتها وسرعتها وانتظامها، وشمل التغيُّر جميع المجتمعات (ص 728).

لقد نمت قدرة الإنسان على السيطرة على مصادر الطاقة غير الحيوية (غير الحيوانات) وتزايد الاستعداد للتصدي وتغيير المؤسسات الاجتماعية. وأدى التقدم في استخدام الطاقات الاجتماعية والطاقات غير الحيوية إلى جعل أوروبا والغرب مركز العالم، إذ أحرز الغرب تقدماً هائلاً على الصعيد التقني وعلى صعيد التنظيم

الاجتماعي (ص 729).

كان تطور أوروبا نتيجة الثورة السياسية الفرنسية والثورة الصناعية الإنجليزية، وكلاهما أعطى أوروبا شكلاً جديداً لغرب يسير بسرعة متزايدة (ص 730).

**الانفجار الغربي 1798 ـ 1917**

**2 ـ التوسع الجغرافي**

كان ممكناً تحديد المجال الجغرافي للحضارة الغربية على مشارف الثورة الفرنسية في 1789. لكن ذلك لم يعد ممكناً حين حدثت الثورة البولشفية في 1917، إذ تماهى تاريخ الغرب مع تاريخ العالم. وصار المصير نفسه يطال جميع العالم بحضارته ووحشياته وبربرياته. وقد تميز الغرب بتكاثر سكاني وامتلاكه أقوى الأسلحة وأكثر شبكات المواصلات والاتصالات تقدماً.

كان للتوسع الجغرافي الاستيطاني الغربي في أميركا الشمالية والجنوبية واسترالية وجنوب افريقيا، وغيرها أهمية كبرى؛ لكنه لم يكن خطِراً. فقد اعتمد تاريخ أوروبا بين 1789 و1917 على الطاقة غير الحية بعد الثورة الصناعية، وعلى تقييم جديد لحقوق الإنسان وواجباته بعد الثورة الفرنسية. وصارت الثقافات الأخرى مدينةً لثقافة الغرب، كما أن التبادل الثقافي صار ذا اتجاه واحد: من الغرب إلى الآخرين (ص 731).

**3 ـ الثورة الصناعية**

مر التصنيع خلال القرن التاسع عشر بمرحلتين يفصل بينهما عام 1870؛ تمركزت الأولى في بريطانيا، أما الثانية فكانت أكثر انتشاراً وكانت القيادة فيها لألمانيا وأميركا الشمالية.

**المرحلة الصناعية الأولى:**

إن التحول الصناعي الذي بدأ منذ حوالي 200 عام يوازي في حجمه ذلك الانتقال في العصر الحجري من التوحش (predation) إلى عصر الزراعة وتدجين الحيوانات. ومن الممكن اختصار الجانب التقني لهذه المرحلة بكلمتين: الحديد

والفحم، بما أديا إليه من سكك حديدية ومعامل نسيج وماكينات محسنة عرضت في معرض لندن الكبير في 1891. وكان الدور الكبير لحلقة صغيرة من المخترعين والمهندسين ورجال الأعمال في بريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر. ومن الممكن أن الوحدات الميتافيزيقية والروح الرأسمالية كانت عناصر ضرورية، لكن هذه العناصر لم تؤد إلى النتائج ذاتها في بلدان أخرى. فهناك أسباب منها رخاوة تنظيم المجتمع البريطاني التي ربما ساعدت على الاختراعات؛ كما أن حروب 1756 ـ 1815 قد شجعت الصناعة، وأضعف تغير أسعار العملة المؤسسات التقليدية وأدى إلى التجديد الاقتصادي (ص 733).

إن الافتراض القائل بأن هناك علاقة ضرورية بين التصنيع والمؤسسات الخاصة ببريطانيا (وأوروبا والولايات المتحدة لاحقاً) هو افتراض ناشىء عن خطأ ذهني مشترك بين دوغمائيي الماركسية وليبراليي القرن التاسع عشر ومحافظي القرن العشرين. وقد أضاعت بريطانيا تدريجياً أوليتها الصناعية بسبب تحول الصناعيين إلى حياة تشبه الارستقراطية وبسبب غياب العلاقة بين العلم والتكنولوجيا (ص 735).

**المرحلة الصناعية الثانية أو مرحلة ألمانيا والولايات المتحدة:**

بقيت الأولوية للفحم والحديد، لكن مع إضافات لمواد جديدة وأشكال ومصادر جديدة للطاقة. وصار للكيمائيين دور قيادي إذ أصبح المهندسون الصناعيون تلاميذهم، وحلت التقنية الجديدة بالكامل مكان القديمة. وكان للسيارات والطائرات نفس الدور الذي للسكك الحديدية في المرحلة الأولى. أما المفاهيم والنظم الاجتماعية التي كانت قاعدةً للتنظيم الصناعي قبل الحرب العالمية الأولى فهي تشابه ما في بريطانيا. لقد تم تصنيع الولايات المتحدة بفضل الهجرة التي ساهمت في أن يصبح البلد بمثابة عصبة أمم إثنية ذات امتزاج وتعددية ثقافية. لكن الاختلاف عن بريطانيا كان في أن «الشركة» أو «المؤسسة» حلت مكان المالك الفرد؛ والسلطة فيها لبيروقراطية خاصة من الموظفين المديرين لا للمالكين.

سارت ألمانيا في خط مواز للولايات المتحدة إذ فتحت السكك الحديدية طرق الوصول إلى المناجم، ولكن نظاماً طبقياً جامداً وسحراً خاصاً وقوياً للدولة والجيش والبيروقراطية، ونظاماً تعليمياً ممتازاً ينتج أيادي عاملة ماهرة وموزعة في مختلف المناطق؛ كانت كلها عوامل ميزت التطور الألماني. فقد خضع هذا التطور لإدارة ارادوية للعملية الصناعية على الأصعدة التقنية والمالية والهندسة البشرية:

1) فعلى الصعيد التقني: اختراع منظم، وإدارة للاختراع والإبداع، وعلاقة وثيقة داخل الشركات والمؤسسات بين العلم (البحث العلمي) والتكنولوجيا.

2) وعلى الصعيد المالي: دور الدولة أساسي في إدارة السوق الحرة. وتحت مظلة الدولة نشأت في القطاع الخاص بضعة بيروقراطيات سميت «مصارف»، وكانت مهمتها إعطاء تسهيلات مرنة للصناعة، كما لم يحدث في بريطانيا. وقد صار الكارتل هو النموذج الأعلى في ألمانيا حيث الصناعيون والمصرفيون هم الذي يقررون مسيرة السوق ولا يخضعون لها (انتاج مخطط).

3) على صعيد الهندسة البشرية المتطورة: تعليم مهني متطور، وقوانين ضمان اجتماعي في أيام بسمارك؛ المدراء يأخذون مكان رجال الأعمال المالكين؛ وانضباط وتضامن لا كما الفردية في البلدان الأخرى؛ واوليغارشية تغذي نفسها بأعضاء جدد بعد أن تخضعهم لحياة طويلة من الانضباط (ص 741).

لقد طبق الألمان مبدأ التجنيد الإجباري العام مقروناً بالهندسة البشرية. وأخضع العسكر لأجهزة الدولة المدنية والقطاع الخاص من البنوك والكارتيلات لمتطلباتهم. وبحلول العام 1917 حل التقنين (rationing) والأولويات مكان السوق وأوليتها. وكانت ألمانيا أكثر البلدان تركيزاً للسلطة وتوحداً وتضامناً. وقد برهنت على أن نخبة صغيرة تستطيع أن تنجز انجازات مذهلة في مجتمع منظم (ص 742).

وعلى الرغم من بلوغ التصنيع أهمية كبرى بالنسبة للكرة الأرضية إلا أنه بقي ظاهرة محلية في الوقت الذي حدثت فيه الحرب العالمية الأولى التي حطمت النظام القديم (ص 744).

### 3 ـ الثورة الديمقراطية

تحول مجلس الطبقات في فرنسا عام 1789 إلى جمعية عامة أعلنت حقوق الإنسان وسعت إلى تجسيدها في دستور. بعد ذلك صار موضوع السياسة الأوروبية هو تكييف المؤسسات الموروثة مع الحقائق التي أوجدتها الثورة الفرنسية: العلمنة والعقلنة وإصلاح المؤسسات. لكن الثورة الفرنسية نفسها كانت نسيجاً من المتناقضات إذ إن معنى الحرية هو حق الأكثرية في أن تفعل ما تشاء متجاوزةً كل عقبة في طريق إرادتها كما هو حق الأقلية في تنوير الشعب مستخدمةً التحريض (ومتجاوزة ذلك إلى التهديد والعنف في الحالات القصوى) (ص 744)؛ لكن معنى الحرية أيضاً هو حق الأفراد في أن يصنعوا ما يشاؤون حتى ولو كرهت الأكثرية ذلك (ص 745). ومن الممكن لمفهوم الأخوة أن يشمل جميع البشر أو يقتصر على الفرنسيين وحدهم. وكانت النتيجة المباشرة للثورة الفرنسية لا حكومة جمهورية بل ديكتاتورية تلتها ردّةٌ ملكية (ص 746). لكن الحكومات صارت من صنع الإنسان لا الله.

لقد كانت الثورة الفرنسية (الديمقراطية) والثورة الصناعية توأمين أتاحتا للأوروبيين وحكوماتهم قوة واسعة المدى تجسدت في الدولة القومية، كما أعطتا دفعاً للمركزية وللتوحد اللذين كانا من قبل صفتين للملكية الفرنسية منذ القرون الوسطى. وصار الشعب ملكاً جديداً مطلقاً. وقد أدى موقف الكنيسة المقاوم لهذا التطور إلى فشل محاولة عقلنة الدين ليصبح مطابقاً لعقلنة الدولة (ص 747).

حققت الثورة الفرنسية استقطاباً بين بيروقراطية مركزية وملايين من المواطنين الأحرار. لكن التجنيد الإجباري الذي بدأ كإجراء اضطراري صار دائماً وشكل تعدياً مستمراً على الحريات. رغم ذلك برهنت الثورة الفرنسية على أن البشر يستطيعون صنع النظام السياسي وتحطيمه. لذلك يمكن القول إن الثورة الفرنسية حطمت الأسس التقليدية للحكومة. وكانت العلاقة الحميمة بين الشعب والدولة هي سحر هذه الثورة.

إن حكومات أوروبا الشمالية الغربية هي وحدها التي استطاعت تقوية نفسها

بالاستفادة من الأفكار الديمقراطية التي أضعفت في الوقت نفسه امبراطوريتي النمسا وروسيا اللتين كانتا قد نشأتا على خطوط المواجهة الأوروبية. والفرق هو في الطبقة الوسطى المدينية التي كانت ضعيفةً في روسيا والنمسا بالنسبة لأوروبا الغربية. إن الطبقة الوسطى هي التي تصل بين الطبقات العليا والدنيا وتجعل بينهما شراكة (ص 750).

**4 ـ الجوانب الفنية والثقافية**

إن التطور الفني والثقافي الضخم بين 1789 و1917 قاد إلى التساؤل حول ما لم يكن موضع تساؤل من قبل؛ فكان السعي إلى حقائق جديدة. لكن الانسجام الثقافي كان وهمياً وسط التنوع والاضطراب.

لقد رفض الرسامون إطار المنظور (perspective frame) المجسد الذي كان شائعاً منذ القرن الخامس عشر. والفيزيائيون عدلوا فيزياء نيوتن وقوانين الحركة التي وضعها والتي كان يؤخذ بها منذ القرن السابع عشر. والنظرة التطورية إلى العالم حطمت القيم التقليدية. وكانت تلك الطاقة المتفجرة عاملاً تحررياً.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

استنفد الرسامون إمكانيات الخطوط المستقيمة Liner والمنظورات التي بدأت قبل 1789. وحمل أمثال فان غوغ وبول سيزان وغوغان الانطباعية إلى نهاياتها وأحدثوا انقطاعاً مع الألوان الطبيعية والمنظورات والرؤى التقليدية لمصلحة زوايا جديدة خاصة بأصحابها؛ الأمر الذي ربما يجعلها صعبة الفهم على الآخرين. وصارت الأولوية للآني واللاهي: قطع غير متصلة تمثل تجربة بصرية متقطعة من المناظر المألوفة التي يعاد تركيبها في أنماط جديدة لا تمت بصلةٍ إلى أي واقع خارجي (ص 703).

حدث العكس في الموسيقى إن إن الكلاسيكية لم تكن قد استنفدت إمكانياتها؛ وكان لها الاستمرار رغم الاهتمام بالجاز والأوزان الموسيقية غير القائمة على الثمانية. أما الأدب والنحت والعمارة فقد أخذت مكاناً بين القطبين، واستمرت أقنية التعبير المستخدمة منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ وذلك فيما عدا روسيا التي شهدت تحطماً في البنى الثقافية

الموروثة. لقد تحطمت البديهيات الثقافية المعتمدة في روسيا منذ بطرس الأكبر، على عكس الغرب الذي ظلّت بديهياته فاعلة.

ساد الاضطراب في المجال العلمي كما في الرسم وقاد إلى مزيد من البحوث مما أحدث تقدماً ظهرت آثاره في اكتشاف قوانين علمية جديدة، إضافة على تطبيق القوانين المعروفة على أصناف جديدة من الظواهر: جايمس جول (ت 1889) يكتشف معادلة الشغل بالحرارة؛ جايمس ماكسويل (ت 1889) يكتشف الوحدة لأشكال مختلفة من الطاقة المشعة في حقول الكترومغنطيسية متواصلة، كما يكتشف إمكانية تطبيق مناجم الفيزياء التطبيقية في مجالات مختلفة كالكيمياء والفلك والبيولوجيا وعلم الوراثة والجيولوجيا؛ جون تومسون (ت 1940) أحلّ الالكترون مكان الذرة كوحدة أساسية تتشكل منها المادة بعد أن كان علماء القرن التاسع عشر قد ميزوا بين الذرات وجعلوا الذرات هي الوحدات الأساسية للمادة؛ فون هلمهولز (ت 1894) أدخل مبدأ تخزين الطاقة في جميع التحولات الفيزيائية (ص 756). كان علماء القرن التاسع عشر مرتاحين إلى تقاطع المادة والطاقة وإلى عدم إمكانية تدمير المادة أو الطاقة وإلى معادلة مغلقة لكل منهما. لكن الاستثناءات تكاثرت في بداية القرن العشرين ليتصاعد الشك بالفيزياء التقليدية: ماكس پلانك (ت 1947) اعتبر أن الطاقة إشعاع ذريرات (particles)؛ هنري بكريل (ت 1908) اعتبر أن المادة في حالات خاصة يمكن تدميرها ليصعد عنها إشعاع قوي الطاقة؛ اينشتين (ت 1955) يكتشف العلاقة بين الزمان والمكان في تواصل متوحد، ويضع نظرايته حول النسبية التي تعتبر أن الضوء يتحرك بسرعة واحدة في جميع الاتجاهات، مهما كان مصدره وحتى لو كان المصدر متحركاً. وكان مايكلسون (ت 1931): ومورلي (ت 1923) قد بدأ بملاحظة هذه النظرية من قبل وإن كانت قد بدت متناقضة بشكل أساسي مع نظرية نيوتن حول إطلاقية الزمان والمكان لأن الضوء المنبعث باتجاه حركتها يجب أن يسير بسرعة أكبر من الضوء بالاتجاه المعاكس (ص 757).

لم تعد مصطلحات الزمان والمكان والمادة والطاقة، كما فهمتها فيزياء القرن

التاسع عشر تفي بشرح جميع الظواهر، وصارت أنطولوجية المادة ـ الطاقة مشوشة. انتقلت الميتافيزيقا والسحر من الهيكل إلى المختبر، واستعادتا هيمنتهما على الرياضيات: فأين سحراهم من خضوع الكون لانضباط المنطق الرياضي؟

تحوُّل من بديهيات القرن التاسع عشر إلى اضطراب القرن العشرين ورؤية لجيمع الأشياء على أنها سيرورة تطور لا تنتهي؛ هكذا جعل هيجل وآخرون التطور في الزمن يرتقي إلى مستوى مبدأ كوني فريد. فما كان غير ممكن في السابق يصبح ممكناً في لحظة أخرى. وعلى يد ماركس الذي كان أهم منظِّري علم الاجتماع وأكثرهم تأثيراً يتم تطبيق نظرية التطور على التاريخ البشري وعلى المصير البشري. وستصبح الماركسية ديناً آخر (ص 759).

لايكتفي باقتصار تطبيق نظرية التطور على الانسانيات والعلوم الاجتماعية، بل يطبقها داروين على البيولوجيا. وتدخل جميع الكائنات الحية في إطار سيرورة واحدة. ويشمل التاريخ جميع الأشياء والموجود لا الانسان وأفعاله وحسب. حتى الأرض، صار لها تاريخ (ص 760).

ووجد الفلاسفة أن كانط لم يتوصل إلى حلّ مرضٍ لإشكاليات المعرفة ودور العقل. فجاء فرويد معتبراً أن الدوافع الاساسية للبشر تقبع فيما دون الوعي. ويصبح الوعي كياناً سطحياً ومرآة تشوه الحقائق غير المرئية أو غير الداعية. وهذا تحدٍ لدور العقل الذي اصبح يحمل إمكانية كشف الحقائق كما يحمل امكانية تخبئتها. على أساس هذه الآراء تنشأ علاقة بين الانسان والحيوانات والأشكال الأدنى للحياة. ولم يكن فرويد وحده صاحب الدور في إزاحة العقل عن عرشه (ص 762).

يبدو صحيحاً الاعتقاد أن الحضارة الغربية قد وصلت إلى المرحلة الحرجة critical path في مطلع القرن العشرين، وذلك حتى قبل أن تغرق في هاوية الحرب والثورة. لقد سرعت الحرب العالمية الأولى والثورة البولشفية هذه العملية ولم تخلقا الأزمة (ص 762).

### ج. العالم غير الغربي

أصاب التمزق أساليب الحياة التقليدية في العالم الإسلامي والصين والهند

واليابان في أوقات متزامنة في منتصف القرن التاسع عشر.

كان السبب في بداية التمزق هو دخول التكنولوجيا الغربية في ثقافات تلك العوالم. وعندما تحطمت قواقع العادات والايمان لدرجة كافية بحيث صارت العقول الافريقية والآسيوية تتحسس الأفكار الغربية وتياراتها، صار ممكناً لأفكار الغرب أن تنافس التكنولوجيا في تغيير المسرح الثقافي المحلي.

**1 ـ تغير شكل ونمط الايكومين**

أدت التغييرات في وسائل النقل في القرن الممتد من 1850 إلى 1950 إلى تقصير المسافات وإلى تغيير شكل الايكومين (ص 764). فقد صغرت الكرة الأرضية وصارت الشعوب جميعها جيراناً بفضل سرعة النقل البري والبحري والجوي.

إن السمة الثانية البارزة لهذا العصر هي التزايد السكاني في جميع أنحاء المعمورة، وتراجع الشعوب البدائية في وجه السلاح والجراثيم والتمزق الاجتماعي ـ النفسي الذي أنتجه الانسان المتحضر. ليست أسباب التزايد السكاني مفهومة كلياً، وهي تتغير من منطقة إلى أخرى، ويذكر في عدادها تقدم التكنولوجيا الطبية وتوفر الغذاء وازدياد قدرة الحكومات على مساعدة المناطق المنكوبة. والأكيد أن تزايد السكان بنسب هندسية يسبب تغييرات بيئية جذرية (ص 768).

أن انتقال الأفكار بين مختلف أنحاء العالم يتسارع ويزداد حجمه مع تطور المواصلات ولا شك أن هنالك عوائق سياسية ولغوية ودينية في وجه انتقال الأفراد، لكن هناك مجال فكري مشترك وممكن لكل المجتمعات، خاصة في العلوم الطبيعية والتطبيقية (ومنها الهندسة). ومن الممكن للإنسان أن يحمل ثقافتين إحداهما عالمية والأخرى مسيحية أو إسلامية أو هندوسية أو كونفوشيوسية (ص 769).

إن أفكار الغرب العلمانية ونظرياته يمكن أن تكون الديمومة والاستمرارية كالاديان السابقة لها. ومؤدى الحلم العلماني هو تلك الرؤية القائلة إن جنة

على الأرض. يمكن أن تتحقق في المستقبل. وهناك لدى الكثيرين الاستعداد للموت من أجل الحلم الذي هو صفة العصر الكوزموبوليتي المميزة (ص 770).

يدور منذ عام 1917 صراع في الغرب بين الثورة الفرنسية «حرية، مساواة، إخاء» والثورة الروسية «سلم، ارض، خبز». وشكلت التيارات الثورية حتى منتصف القرن العشرين في العالم غير الغربي قوة ذهنية واحدة ذات تنوعات في داخلها، وهناك التناقض بين برامج عملها المشتقة من الثورة الفرنسية أو الروسية مع المبادىء القديمة والهيراركيات الاجتماعية، مما أدى إلى مزيد من الصدامات والصراعات. وفقدت المجتمعات في كل الأرض، بما في ذلك المجتمعات الأوروبية، وضوح العناصر التي تحدد هوياتها الثقافية ومؤسساتها. وتراوحت الاستجابات بين تيارات محافظة منشودة وإصلاحية ونضالية وتآمرية أو سعي وراء الربح والثروة أو التزام بقضية. وتزايدت صعوبة التعميمات في مسرح يختلط فيه الأولياء والأشرار، والجبناء والأبطال (ص 772).

### 2 ـ العالم الإسلامي

تراجع العالم الإسلامي أمام الغرب الهاجم وتخلت الدول الإسلامية، بدرجة أو بأخرى، عن السلف الصالح في سبيل امتلاك تقنيات الغرب الاقتصادية والسياسية (ص 772). ورغم الاستقلالات، بقيت مظاهر الدولة الحديثة أموراً مستعارة متلبسة بشكل مرتبك لجسم سياسي عتيق متمحور في معظم الأحيان حول حنين إلى ماضٍ لا يمكن استعادته رغم الولاء له. لقد عز المسلمون في بداية العصر الراهن عن التجديد الجريء، وفضلوا العقيدة النافذة والهيراركية القائمة في مواجهة النهضة والإصلاح الديني الغربيين(ولم يعد لديهم قيادة أو أفكار تستطيع استنفاد عواطفهم وأفكارهم في مواجهة الثورتين الفرنسية والروسية (ص 773). إن الالتزام الكلامي بالإسلام والديمقراطية فشل في تحقيق الاثنين معاً. وكانت ردة الفعل على صعيد الفردي حيال عدم انسجام الموروث الإسلامي مع الحداثة هي التجزئة داخل الذهن الواحد إلى حجرات مستقلة. وكانت التجارب متنوعة، من علمانية اتاتورك إلى طهرانية الوهابيين، أما التجربة الباكستانية فهي لم تستطع استيعاب الشريعة ولا الهروب

منها، أما التصنيع فقد كان ذا نفوذ أقل أهمية من الثورة الديمقراطية في العالم الإسلامي.

### 3 ـ الهند الهندوسية

كان تقبل أفكار الغرب في الهند أسهل لما لدى المسلمين إذ لا عداء تاريخياً بينهما. وقد تجاوبت الهندوسية مع ثقافة الغرب بمرونة أكثر من الصين والإسلام (ص 776). وكان للثورتين الصناعية والديمقراطية الأوروبيتين ما يوازيهما في الهند، وأدى تداخل التيارات البريطانية والمحلية إلى سيرورة خاصة بالهند. وكان تطور الهند الصناعي والاقتصادي من 1850 إلى 1950 محكوماً بالتنازع بين الممارسة والمبادىء السياسية، والازدواجية بين ما هو حديث جداً وما هو عتيق مستمر منذ القدم، بين حكومة حديثة وتقاليد قديمة. وفي حين كان قطاع الدولة في الاقتصاد حديثاً (سكك حديدية متطورة، أعمال ريّ، الخ...) بقي القطاع الخاص متخلفاً. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية كان اقتصاد الهند مختلطاً (ص 778).

خلطت افكار غاندي ودمجت بين الزهد الهندوسي والمسالمة المسيحية والعلمانية الديمقراطية. وكان المزج بين الهندي المحلي والأفكار الغربية الطريفة ظاهرة جديدة. وأدى نضال غاندي من أجل المنبوذين إلى تكاثر أعدائه بين الهندوس. ولا يعادل الهند إلا الصين في حجم تداخل الغرب مع ما هو محلي فيما يخص الأفكار والتقنيات والمؤسسات (ص 780).

### 4 ـ الصين

تشبه التطورات في الصين، منذ ثورة تايبينغ في 1850 إلى سيطرة الشيوعيين عام 1949، إلى حد كبير مراحل الانتقال من سلالة إلى أخرى في مختلف العصور السابقة لها. وتقارب هيراركيات الحزب والحكومة في الشبه هيراركيات الكونفوشيوسية، من الأساتذة والرسميين، حتى في ممارسة السلطة (ص 781).

نشأ لدى النخبة الصينية منذ 1917 إجماع على رفض الكونفوشيوسية وتبني ثقافة الغرب. ويشبه تقبل الصين للماركسية تقبل الشعوب الداخلة حديثاً للهرطقات

(ص 782).

كان هناك عدد محدود من الاصلاحيين بعد ثورة تايبينغ. وقد تراجع زخم الإصلاح بعد الثورة وصار الهم الأساسي هو استعادة النظام القديم، لكن ثورة الملاكمين 1900 ـ 1901 أعادت طرح الأمور. وقاد توقف الامتحانات عام 1905 الذي أحدث انقطاعاً لتقليد دام 2000 عام إلى اضطراب أيديولوجي (ص 783). ونشأ وضع متفجر نتيجة الفوضى الذهنية وتضخمت أعداد المنضوين إلى الكومينتانج وإلى الحزب الشيوعي. وكان النصر ممكناً لأي منهما.

لكن التأثير الغربي في الصين بقى سطحياً حتى عام 1950. وكان 80٪ من السكان فلاحين ناقمين ضد جامعي الضرائب والنظام الريعي؛ كما كان يحدث لدى سقوط كل سلالة.

لقد بدأت الصناعة الحديثة المعتمدة على الآلات تدخل الصين ببطء في 1840، وتسارع الأمر بعد الحرب الصينية اليابانية في 1895 والانفتاح الناتج عنها (ص 784). ولم تلعب السكك الحديدية الدور نفسه كما في الهند. وكانت بداية أعمال الإنشاء الكبرى في العقد الأول من القرن العشرين. لكن النسيج الاجتماعي في الريف والمدينة بقي على حاله دون تطور. فالتقدم باتجاهٍ غربي يصير ممكناً مع قيام حكم قوي فقط. وإذا كانت المواجهة بين الصين والغرب تبقى رهن المستقبل فإن الصين في مرحلة 1850 و1950 كانت تمر بحقبة انحطاط بالمقارنة مع ماضيها العظيم.

### 5 ـ اليابان

أظهرت الحضارة اليابانية ازدواجية عجيبة في زمن التوكو جاوا إذ وازنت بين أقصى نقيضين. فعندما كانت اليابان مغلقة حيال العالم الخارجي، كان هناك فضول جامح حيال علوم الهولنديين تجاوز كل العقبات. وكانت الفيودالية الوراثية تختبىء وراءها إدارة بيروقراطية في كل من الاقطاعيات الستين التي انقسمت اليها اليابان. كما أن الفصل بين السلطتين السياسية والاقتصادية سمح للتجار المكروهين بتراكم الثروة في حين أصاب الاقطاعيين والفلاحين الفقر والعوز. وكانت علاقة الامبراطور

والشوجان في توتر دائم. كما أن المؤتمرات والتسويات والتوازنات أدت إلى تمزق عام في 1850 حين نشبت النزاعات بين الكتل والجماعات المتنافسة لتوارث عرش الامبراطور الذي لم يكن له ولد (ص 786).

لكن الاستجابة كانت سريعة لتحديات الغرب بعد ظهور الكومودور باري في 53 ـ 1854 على شواطىء اليابان؛ إذ إن هيراركية متدرجة بحدة وذات انماط متمايزة لمختلف الطبقات أدت إلى توازنات وسمحت لعدد قليل من القادة النخبويين بتغيير اليابان، خلال جيل واحد، وإعادة رسم مؤسساتها السياسية والاقتصادية حسب النماذج الغربية، وإقامة توازن بين القديم والحديث. وكانت هذه القدرة على التغيير المفاجىء مشابهة لتبني الامبراطور للحضارة الصينية في القرن السادس الميلادي وما بعده، ومشابهة لمواجهتهم للبرتغاليين (ص 787).

لقد استعاروا من الغرب كما كانوا معتادين على الاستعارة من الصين لألف عام سابقة. وقد سمحت التقاليد اليابانية باحداث تغييرات عميقة وسريعة. لكن تصنيع اليابان لم يكن تقليداً للنمط الغربي، فقد لعبت الدولة دوراً أكبر استبق أساليب الشيوعية. فقد كانت هناك مؤسسات اقتصادية كبيرة للمصارف والمناجم والصناعات الثقيلة وبناء السفن، واوليغارشية اقتصادية، وحس عميق بالمسؤولية لدى القطاع الخاص مقابل ديون للدولة لم تدفع (ص 788).

استطاعت اليابان أن تزاوج بين التقنية الغربية والمؤسسات اليابانية. فقد سمحت استمرارية البنية الاجتماعية ذات الهيراركية الصلبة بالتراكم الرأسمالي للتميز الصناعي (ص 789).

لم تشهد اليابان ثورة ديمقراطية. وإذا كانت اليابان بعد 1947 قد صارت ديمقراطية، إلا أنه من المشكوك فيه أن تكون المفاهيم السائدة ديمقراطية (ص 790).

في منتصف القرن التاسع عشر شهدت اليابان ثورة رجعية في إعادة الإمبراطور. لكن التغييرات الإدارية لتوحيد اقطاعات يابان التوكوجاوا وضعها تحت سلطة الدولة المركزية، والغاء الفيودالية بشراء حقوق سادة الأرض

والساموراي، وإعادة تنظيم الجيش بشكل جذري ليضم الاقطاعيين المتعالين والفلاحين والتجار الوضعاء ومنبوذي المجتمع السابقين الذين خضعوا باحترام لرؤسائهم في الوظيفة بعد أن كانوا يخضعون للإقطاعيين المحليين؛ كل ذلك كان له آثار ثورية. وصار الجيش وسيلة لصعود السلم الاجتماعي كما صار وسيلة للتوحيد وفرض الانضباط. وفي منتصف القرن العشرين حدثت ثورة من فوق مرة أخرى على يد الجنرال الأميركي ماك آرثر (ص 791).

**خاتمة**

كان العام 1917 نقطة تحول في المجال والحجم السياسيين، إذ أصبح العالم تقوده قوتان متنافستان بما لهما من موارد ومصادر قوة بشرية ومادية (ص 794). وإذا كان التصنيع الحديث والنقل قد جعلا من الحجم مزية فإنّ احتكار أسلحة الدمار الشامل هو أيضاً مصدر قوة... وربما استطاعت قوة أخرى كأوروبا متحدة أو شرق أوسط متحد أو أفريقيا متحدة الصعود إلى مركز قوة عظمى أخرى (ص 795).

يخل الاقتصاد في السياسة مرة أخرى. هذا ما حدث في الاتحاد السوفياتي حيث يخضع كل شيء للهدف الشيوعي (ص 796). ويزول التمييز بين الاقتصاد والسياسة وبين الحرب والسلم. وتتحمل الدولة مسؤولية البناء من أجل اقتصاد مزدهر بمعونة البحث العلمي وتطوير أسلحة ذرية، وتؤكد على إنتاج عدد كبير من المهندسين، وتخضع كل الأمور لقرارات سياسية ـ عسكرية (ص 797).

في حين تفرض الولايات المتحدة سلطتها السياسية ـ العسكرية على الناس (ص 798)، يتراجع الاتحاد السوفياتي عن محاولة بسط كل سلطة الدولة عن الناس، تتلاقى الدولتان في كثير من الصفات. وفي القرن العشرين يتكرر بشكل مختلف تداخل الثورتين الصناعية والفرنسية عما كان عليه أمر هذا التداخل في القرن التاسع عشر، فقد أكملت الثورة الروسية منطق الثورة الفرنسية. إن الشعب الذي هو مصدر كل السلطة السياسية يضطر إلى وضعها بيد البرلمان والوزارة ولجان الديكتار، يصبح (هذا الشعب) تجريداً... لكن المؤسسات تبقى من صنع البشر. ويعتدي الشيوعيون على حق الملكية الذي تأكد في القرن الثامن عشر وعلى الحقوق السياسية التي تأكدت في القرن

التاسع عشر (ص 799).

لكن الشعب لا يتحكم بدولته، لا في الولايات المتحدة ولا في أي بلد آخر؛ هذا على الرغم من كون العملية الديمقراطية تضع حداً لتسلط الدولة (ص 800). إن تطور تقنيات مخاطبة الشعب، باستغلال ما هو غير عقلاني لدى الإنسان، هو أمر لا يبعث على التفاؤل بخصوص الديمقراطية. ويبقى الشعب غير قادر على الإمساك بتلابيب الحكم رغم كثرة الكتابات ضد القمع، فهناك هيراركية وتحكم، وقلة من الناس يخططون مصير الآخرين (ص 801). والإدارة لا تتغير مع تغير الأشخاص المنتخبين، والبيروقراطية تبقى وتستمر ثقيلة وذات وضع استراتيجي يفوق أي مصلحة خاصة ويخنق الإمكانات. وتأخذ الإجراءات البيروقراطية طريقها دون الخضوع أو الحاجة لتشريعات (ص 803).

ربما كانت الخطوة التالية، بعد الهندسة البشرية، هي التلاعب بالوراثة البيولوجية gemetics من أجل إدارة مسيرة التطور البشري وفي سبيل فعالية أكبر في تحقيق الانضباط الاجتماعي وتركيز السلطة (ص 804).

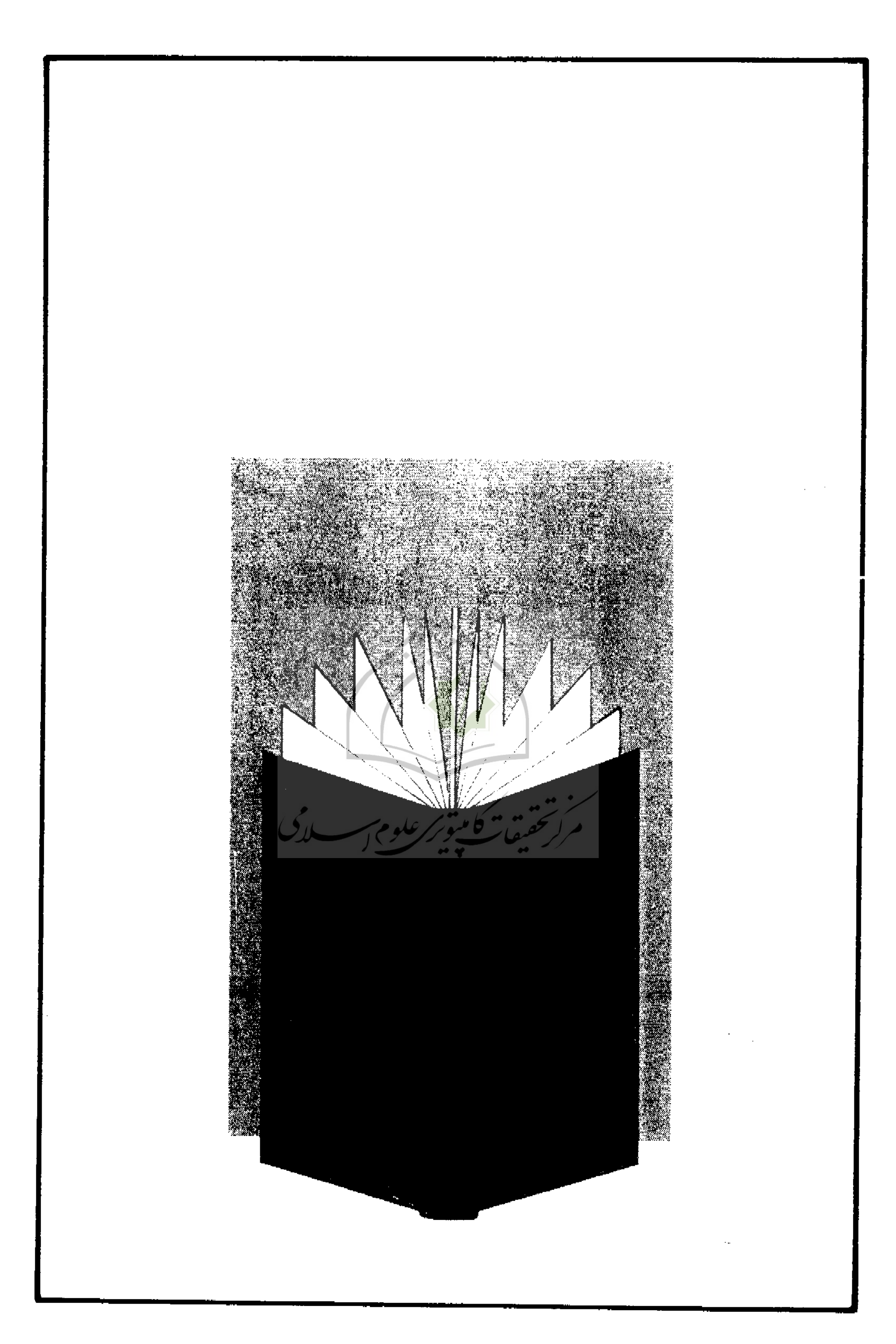
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لكن ما يبعث على التفاؤل هو أن كل عملٍ من أجل خطة محكمة لإدارة شؤون البشرية فإن مصيرها هو الفشل؛ وفي ذلك رحمة للناس. والسؤال هو هل سيبقى ذلك بمثابة سيف ديموقليس إلى أن يجري الإثبات أنه بالإمكان تدجين البشر وإخضاعهم. وقد ظهر عبر التاريخ أن ازدياد قدرة البشرية على التنظيم وامتلاك القوة يمكن أن يكون هو نفسه عاملاً ضد استخدامها (ص 805).

تنطرح الآن أمامنا إشكالياتٌ عديدة في الجماليات والدين والأدب والفن والعلم؛ وهي تفتح أمامنا آفاقاً واسعة. إن الحلم الكوزموبوليتي، إذا تحقق فسيكون ذلك عن طريق الغرب؛ وما «صعود الغرب» إلا وصف مختصر لتطور التاريخ حتى الآن.

لقد كانت الحياة في أثينا ديموقليس وصين كونفوشيوس وجزيرة محمد العربية محفوفة بالمخاطر والمخاوف والعظمة التي تجاور الكارثة. ومن الواجب أن نعتبر أنفسنا محظوظين إذ نعيش في عصر مماثل (ص 806).





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# مراجعات کتب



# السوق وعالمه: *
## هل هو المفتاح لفهم العالم الإسلامي؟
## (كليفورد غيرتس)

قراءة أبو بكر باقادر

يقدم كليفورد غيرتس في بحثه المشهور «السوق: اقتصاد البازار في مدينة صفرو» تصوراً نظرياً يؤكد فيه أنه وإن كان تحديد ملمح أو مؤسسة رائدة في حضارة ما لا يمكن أن تكون المجلى الأكبر لتلك الحضارة، إلا أنه مع ذلك تبقى البيروقراطية المندرية في الصين الكلاسيكية ونظام الطوائف في الهند الكلاسيكية والعقلانية في أوروبا الغربية من أبرز المؤسسات الدالة على تلك الحضارات. ويعد السوق وعوالمه، في نظر غيرتس، المؤسسة الأبرز دلالةً بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية.

والسوق أو البازار تمييزاً له كمؤسسة رائدة ليس مجرد مكان يذهب الناس إليه لشراء ما يحتاجونه أو لبيع ما يفيض عن حاجتهم، إنما هو شكل ثقافي ومؤسسة اجتماعية ونظام اقتصادي يتميز بالعلاقات الاجتماعية التي تدور حول إنتاج واستهلاك البضائع والخدمات. ودراسة عالم البازار المركبة ـ كما سيتضح لاحقاً ـ ستبرز لنا أنه عالم يعتمد على المعلومات المتوفرة للمرتادين واتساق الاتصال والتواصل المستخدمة بينهم. ولما كانت المعلومات في البازار ليست متاحةً بقدر متساو، فقد كان من أبرز خصائص نظام البازار اعتماده على نقص المعلومات، والمشاركون في نشاطاته يعرفون أن لعبة توفر

---

(*) عرضتُ في هذه العجالة دراسة كليفورد غيرتس بعنوان «السوق: اقتصاد البازار في مدينة صفرو» في كتاب: المعنى والنظام في المجتمع المغربي: مقالات في التحليل الثقافي، الصادر بالإنجليزية والذي قمتُ بترجمته، ويصدر في القريب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أو نقص المعلومات هي اللعبة الرئيسية الأبرز، إذ يلعب رأس المال والمهارة والنشاط والهمة، إضافة إلى الحظ والامتيازات، دوراً هاماً فيه، كما هو الحال في أي نسق اقتصادي آخر، لكنها لا تفعل ذلك عن طريق زيادة الفعالية أو تحسين المنتجات وإنما عن طريق تأمين مكان يضمن امتيازات لمن يملك شبكة معلومات معقدة في جوٍّ من الاتصالات صاخب.

وعالم البازار يقوم على السوّاقة وهم كل من يرتاد البازار، سواءٌ أكان بائعاً أو مشترياً. وكلمة سوّاق تخصص لمن يقضي وقتاً في السوق بشكل متكرر. والباعة والمشترون على أنواع، فهناك الباعة القاعدون (أي أصحاب المتاجر والورش الدائمة المستقرة في السوق) والباعة المتجولون، ويزخر السوق بالتجار والحرفيين ومعاونيهم الذين يقوم كل واحد منهم بنشاط. والمشترون كذلك على أنواعٍ فمنهم من يتبضع ليومه ومنهم من يلعب دور بائع ـ مشتري في الوقت نفسه، وهناك البائع الهدف الذي يبيع بعض سلعه الشخصية لحاجة وهكذا. وإضافةً إلى هؤلاء هناك طائفة كبيرة من المرتادين ممن يلعبون أدواراً مساندة في عالم البازار مثل السماسرة والدلالين والجمالين والشحاذين وغيرهم. والأسواق المشكلة لعالم البازار متعددة فهي إما أسواق دائمة أو دورية، والسوق نفسه ينقسم اليوم إلى السوق التقليدي والحديث (سوق الفترينة). وترتبط كل هذه الأسواق بعضها ببعض عن طريق شبكة من الصلات والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المعقدة.

والبازار ليس مؤسسةً جامدة لا تتغير وإنما على العكس تماماً يتميز بقدرته الفائقة على التفاعل والتكيف مع الظروف الاقتصادية والسياسية السائدة وأن يلعب دوراً اجتماعياً وثقافياً رائداً في المجتمع. لذلك فإننا لو تتبعنا البنية الاجتماعية الاقتصادية له، وخاصة المؤسسات الثقافية ونوعية النشاطات التي تجري داخله والمجموعات والجاليات العاملة داخله لوجدنا كيف أنه يتفاعل ويتغير مع الظروف والأحداث السياسية تاريخياً. وكما يوضح غيرتس في دراسته لبازار صفرو أنه تحول من بازار اقتصاد قافلة في البداية بسبب موقع صفرو إلى اقتصاد إقليمي وأخيراً إلى اقتصاد كلي.

وفي كل مرحلة من مراحل التحول نجد أن عالم البازار يشكل مؤسساته الكفيلة بقيامه بدوره ونشاطاته المطلوبة، فبالنسبة لاقتصاد البازار كاقتصاد قوافل تميز بمجموعة من المؤسسات الاجتماعية / الثقافية والتي من أهمها: الفندق والقراض والزطاطا. ويقصد بالفندق المجمع الذي يتكون من خليط من مستودع ونزل ومركز جاري ومكان حرفيين وحظائر للمواشي ولترفيه المسافرين من التجار. والفندق (محطة الاستراحة للمسافرين) هو قلب اقتصاد البازار وهو عبارة عن بناء من طابقين، مبني بشكل مستطيل حول فناء مفتوح عريض ببوابة كبيرة تؤدي إلى منتصفه، حيث يوجد بهو مفتوح يمتد بطول الطابق الثاني وتنفتح على جنبات الشرفة سلسلة من الغرف الصغيرة جداً يسكن فيها التجار ويفرغون بضائعهم في غرف التخزين ويقوم على خدمتهم بعض الخدم. ولقد انتشرت الفنادق بشكل واسع في غالبية المدن التي تتعاطى التجارة. وغالبية الفنادق من الأوقاف ويديرها ناظر. وكما سنرى، فإن كون ملكيتها ملكية وقف، ذلك يجعل قِيَمَ الإيجارات فيها منخفضة جداً مما سيكون له أثره المفيد على النشاط التجاري والتبادلي في البازار. وتمكِّنُ مؤسسة الفندق هذه من جمع شمل التجار وأصحاب السلع، كما تمكّنهم من التفاوض والدخول في صفقات تجارية وكذلك مكنت من الاعتماد على نظام ائتمان متقدم يقوم على الثقة والرغبة في استمرار العلاقة التجارية بين الأطراف المعنية.

أما المؤسسة الثانية التي يعتمد عليها نظام البازار فهي القراض أو نظام المرابحة وهو نظام يجمع بين الدين وميزة المشاركة (أحياناً يسمى المضاربة) دون أن يكون أيّاً منهما. فالمستثمر (التاجر) يقترض رأس مال من الممول الذي يقدم مالاً أو سلعة، ويقوم الأول بالمتاجرة بها، بطريقته ودون تدخل الأخير وعند انتهاء عملية البيع يشارك الممول بنسبة محددة سلفاً من الأرباح، وبذلك تقوم النشاطات التجارية. ولمؤسسة القراض نظام معقد وعقود قانونية فقهية تتميز بصيغها المختلفة بحسب السلعة والمؤسسة وخلافه. وكان اليهوديين أبرز القراضين في أسواق المغرب وإن نافستهم بعض الشخصيات المحلية ممن تمتعوا بنفوذ يتعدى النشاط الاقتصادي الصرف.

أما المؤسسة الثالثة المهمة لإنجاح اقتصاديات القوافل فهي مؤسسة الزطاطا والتي يقصد بها الإجراءات الرمزية والفعلية الضامنة لمرور وعبور البضائع والسلع عبر المسافات الطويلة التي تقطعها، أو بشكل عام حماية التجار المتجوليين أثناء تجوالهم لبيع سلعهم. وفي هذا النظام يقدم التجار مبالغ مالية مقابل الحماية والحراسة المقدمة لهم من رجال القبائل في المناطق التي تحت سيطرتهم ونفوذهم، ولقد أقيم نظام معقد وفعال لضمان استمرار تدفق البضائع وازدهار النشاط الاقتصادي بين جميع الأطراف.

وهكذا، فإننا نجد أن تفاعل وتداخل مؤسسات الفندق والقراض والزطاطا مكنت من قيام نشاط اقتصادي حيوي، لكن ومع بداية القرن العشرين أخذت اقتصاديات القوافل في الانحسار لأسباب عديدة من أهمها التغيرات السياسية وظهور القوى الأوروبية على الساحة وغيرها من العوامل. وكان على البازار أن يتكيف مع التحولات الجديدة، وبالفعل أصبحت العديد من الأسواق تسعى إلى توسيع نشاطاتها الإقليمية، بالاستناد إلى ظهرها الريفي المحيط بها والارتباط معه في علاقات تبادل اقتصادي تسمح ليس فقط باستمرار تلك النشاطات وإنما ازدهارها وزيادة فاعليتها على المستويين الاقتصادي والاجتماعي - السياسي في المجتمع برمته. وهكذا تحولت بعض المؤسسات السابقة أو تلاشت. فنجد أن مؤسسة الفندق تحولت من استراحة للمسافرين من التجار إلى بيت تجاري وتحولت التجارة العابرة إلى أعمال استثمارية فعدل نظام القراض على ذلك الأساس وتحول نظام الحماية (الزطاطا) إلى نظام علاقات وأعراف تحكم تلك العلاقات داخل السوق. وهكذا فإنه بسبب هذا التكيف الجديد ظهرت ترتيبات جديدة تكفل انتعاش هذا النظام الاقتصادي الذي سيقوم على المنافسة والمساومة وعلى نوعية وطبيعة المعلومات المتبادلة بين رواده.

ولعل من أبرز خصائص تأثيرات البازار إسهامه في إعادة تكوين علائق المجتمع بناءً على صِلات المتعاملين بداخل السوق. ولعل من أبرز مظاهر ذلك عملية النسبة، ويقصد بذلك نظام تعريف الفرد داخل البازار، إذ تتميز

المجتمعات العربية، بسبب طبيعة اللغة العربية، بنظام لغوي يمكن من ربط الهوية، سواء بناء على النسب أو القرابة أو مكان الولادة أو الإقامة أو الطريقة الصوفية أو الحرفة التي يعمل فيها الفرد، وغالباً ما تستخدم جميعها بحيث يمكننا من خلال لقب الفرد في السوق أن نكوّن ـ إن كنا من أصحاب المعرفة ـ عنه فكرةً سريعة قد تسهل علينا الكيفية التي ينبغي أن نتعامل بها معه. فالفكرة الرائجة هنا أن الأفراد غالباً ما يتصرفون بحسب أصولهم والمتوقع من أمثالهم، ومن ثم تصبح النسبة التي يحملها المتعامل شيفرة ـ مفتاح لمن نتعامل معه، ومن ثم كيفية تعاملنا معه. وبطبيعة الحال يحمل الناس في عالم البازار أكثر من نسبة، أي هوية، وهي قد تختلف من موقف لموقف مما يعني ضرورة معرفة المستويات المختلفة لتلك النسب المستخدمة.

ولعل من أبرز ما تميز به البازار تفاعله مع الدين الإسلامي في شكل مجموعة من المؤسسات البارزة والمسيطرة على مجريات الحياة فيه والتي من أهمها وأبرزها: الحبوس (الأوقاف)، والزاوية والحنطة. وكما سنرى فإنّ هذه المؤسسات لم تلعب فقط دوراً في البازار وعالمه وإنما كان لها عبر ذلك أبلغ وأعمق تأثير على المجتمع برمته.

أما بالنسبة للحبوس أو الأوقاف (كما تُعرف في مشرق العلم الإسلامي) فهي عقارات تحبس من أجل الصالح أو المنفعة العامة، وغالباً ما يوقفها بعض أفراد المجتمع بغية الثواب والأجر، وتلعب هذه المؤسسة دوراً مهماً جداً في ملكية عقارات البازار حيث نجد أن غالبية ـ إن لم يكن كل ـ المتاجر هي حبوس، إضافةً إلى بعض المعاصر والمطاحن والأدوات وبعض البساتين. وتدار هذه الحبوس على يد نظّار مهمتهم التأكد من قيام الحبوس بدورها المطلوب كما رغب الحابس. وغالباً ما يعود دخل الحبوس على الصيانة والمحافظة على الأملاك الدينية كالمساجد والمدارس والأضرحة أو لمساعدة أعداد كبيرة من العاملين في هذه المؤسسة الدينية. ويتم تأجير أو بيع المحاصيل المحبوسة عن طريق المزادات العلنية مما يجعل الحبوس تشارك بشكل فعال ودائم في اقتصاديات البازار. لكن لعل أهم مساهمة للحبوس هو الاحتفاظ بإيجارات

ثابتة ومنخفضة جداً بحيث تكاد تكون رمزية مما مكّن التجار والحرفيين من الاستقرار في أماكنهم والاستفادة من هذا الثبات والانخفاض في ارتفاع هامش أرباحهم ومن ثم تمكنهم من المساهمة في الحياة العامة في مجتمعهم المحلي. ونظراً لأن الحبوس، تنطلق من وجدان ديني ورغبة أكيدة في التطهر والقبول من الله، واستمرار التجار في القيام بذلك، ولما لها من فوائد ملموسة في حياتهم العامة، كان هناك ارتباط قوي بين التدين والالتزام به وبين الحياة في البازار وهو أمر كانت له تجلياته العظمى في مقاومة الاستعمار وفي مؤازرة الحركات الإسلامية وتشجيعها، كما ظهر ذلك في شمال إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي، أو في العصر الحديث في تعاون البازاريين مع الحركات الإسلامية في إيران وغيرها.

أما المؤسسة الثانية، الزاوية: وهي كناية عن الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها الفرد فإنها مؤشر مهم، فلقد وجد غيرتس ارتباطاً قوياً بين العضوية في طريقة صوفية ما ونوعية التجارة أو الحرفة التي يعمل فيها الفرد. وأوضح أن الطرق يمكن تصنيفها عموماً إلى طرق تتميز بمستوى فكري وطقوس رفيع المستوى وأخرى غير ذلك. وترتبط هذه المستويات بنوعية الحرفة أو العمل، بحيث أن الحرف «النظيفة» عادةً ما يكون أفرادها أعضاء في طرق ذات مستوى فكري رفيع المستوى، أما الحرف «القذرة» فإن أصحابها ينخرطون في طرق شعبية تقوم على الضرب وأكل الزجاج أو لمس الأفاعي مثل العيساوية والحمادشة والرفاعية وغيرها. والزاوية كذلك تعني مقراً أو مكاناً تجمع أعضاء الطريقة وهو مكان يقوم عادة حول ضريح ولي مؤسس أو رمز للطريقة، وغالباً ما يكون له موسم (مولد) يسمح بالاحتفالات الموسمية ومن ثم تأكيد تضامن أفراد الزاوية وتماسكهم مما سيمكّن من قيام نشاطات مشتركة بينهم.

وترتبط العضوية في الزاوية بما يعرف بالحنطة في بازارات المغرب، ويقصد بذلك مجموعة اجتماعية ترتبط بممارسة حرفة أو عمل معين، بحيث نجد مثلاً أن غالبية النجارين أو البزازين أو الحدادين ينتمون لزاوية (أو طريقة) ما وهكذا تتوزع الحرف بحسب الزوايا بشكل عام مما يولّد نوعاً من التداخل والترابط بين الأفراد

ويمكنهم من المشاركة انطلاقاً من ضبطهم في الحياة الاجتماعية العامة في مجتمعهم المحلي وتقديم المساعدات المتبادلة بينهم بما يكفل مصالحهم المشتركة إضافةً إلى أن هذه المجموعات متماسكة تسهل من مشاركتهم الجماعية في إحداث مدينتهم أو حتى على مستوى القطر بأجمعه، سواء في شكل احتفالات طقوسية أو مظاهرات أو احتجاجات عامة. وتلعب صلاة الجمعة والمواسم بؤر تجمع وتعبئة مهمة لكافة أنواع النشاطات السياسية.

ولقد مكنت هذه الشبكات والترابطات العميقة والقائمة على تقاليد دينية وثقافية تقوم على مؤسسات متجذرة في بنية المجتمع على تماسك المجتمع من ناحية وقدرته على التحرك عند الحاجة، ونجاح العمل السري في شبكات واسعة قد تشمل القطر برمته. ونظراً لأن الزوايا تقوم على نظام طقوس ومصطلحات تنظيمية وصلوات جماعية خاصة ما يسمى منها باللطيف في المغرب، وهي عبارة عن دعاء جماعي يحث ويدفع الجماهير على التمرد ضد الظلم الواقع عليهم. لقد أدت كل هذه التنظيمات إلى أن تكون واحدةً من أهم البنى التي ستفيد منها حركات الاستقلال ومن ثم التحديث في المجتمعات الإسلامية، كما حدث مثلاً في المغرب على يد زعيم حزب الاستقلال علال الفاسي على سبيل المثال.

ويبرز في البازار ونشاطاته وطرائق تنظيمه بعد آخر في غاية الأهمية، وهو في الواقع مما يميز العالم الإسلامي، ونقصد بذلك التعايش والتسامح بين أبناء الأديان والطوائف المختلفة، فداخل السوق يتعامل الجميع دون تفرقة أو تمييز يعتمدون على السمعة الحسنة والقدرة على الأداء. ولقد تميزت البازارات في العالم الإسلامي بالمشاركة المكثفة لأبناء الجاليات اليهودية والنصرانية وغيرها من الملل. لكن اليهود لعبوا دوراً بارزاً في حياة البازار في شمال إفريقيا، ولعبوا أدواراً مشابهةً مع النصارى من أرمن وسريان وغيرهم في أسواق الشرق الإسلامي عامة. ورغم أن أبناء هذه الجاليات غالباً ما يسكنون أحياءهم الخاصة بهم، التي مكّنتهم من التماسك والتكافل. فاليهود في مدن شمال إفريقيا عموماً سكنوا الملاّح وفي الشرق سكنوا حارة اليهود وحارة النصارى وغيرها.

ولقد تمكّنت الجاليات من لعب أدوار الوساطة وإدارة التجارة مع الأماكن البعيدة في شكل شبكات بين أفراد تلك الجاليات، إضافةً إلى قبولهم دخول الأسواق البعيدة أو النائية. ونظراً لتماسكهم وحياتهم داخل أحياء مغلقة فإنهم قد تمكنوا من احتكار العديد من الحرف والأعمال بقيت حكراً عليهم لأوقات طويلة.

ظهر اقتصاد البازار نتيجة تحول تجارة القوافل طويلة المدى إلى تجارة السوق المركزي قصيرة المدى لكن في سياق تصورات تقوى محلية وهوية شخصية ترسم مجموعة من الممارسات المتعارف عليها وتشكل أذواقاً وتوقعاتٍ يواجه بها المجتمع المحلي نشاطاته الاقتصادية ويدير من خلالها اجتماعياً عمليات إنتاج وتبادل السلع والخدمات ومن ثم يتمكن من ربط أسواق عديدة منفصلة في نسق اقتصادي ثقافي مستمر، له مرتادوه ونظمه وقوانينه.

ويمكننا أن ننظر إلى البازار بوصفه نظاماً أيكولوجياً ويشمل هذا التصور ثلاثة جوانب من الضروري التعامل معها وهي: (1) شكل السوق أو البازار المادي، أي كيفية تخطيطه وتنظيمه وتقسيمه إلى أجزاء؛ (2) شكله الاجتماعي، أي كيف تنظم فيه العلاقات العملية بين البائع والمشتري والمقرض والمقترض والمعلم ومساعده والتاجر والزبون العادي، إضافةً إلى تنظيمه الاجتماعي الداخلي؛ (3) دينامياته ونماذج النشاط المتميز فيه والذي يحافظ على طابعه الخاص به وعلى وجه الخصوص كيف يتصرف رواد البازار ولماذا يتصرفون بالصورة التي يتصرفون بها.

بالنسبة للجانب الأول عموماً تتشكل أسواق البازار من سوق دائم غالباً ما يكون وسط المدينة القديمة، وأسواق دورية؛ بعضها على أطراف السوق الدائم أو الأطراف الريفية للمدينة، وأخيراً الأسواق الحديثة والتي أُقيمت في شمال إفريقيا إجمالاً خارج أسوار المدينة القديمة. وتخطيط السوق الدائم داخل المدينة القديمة غالباً ما يكون متخصصاً بشكل يسمح بالتدرج في أنواع السلع والبضائع التي تباع فيه بحيث كلما اقتربنا من الجامع الكبير كانت السلع ذات الروائح الطيبة والغالية وغالباً ما تكون في قيسارية تُغلق آخر اليوم. أما الحرف والبضائع التي تصدر عنها روائح أو جلبة فإنها تبتعد عن منطقة الجامع

مثل الدبّاغين والحدادين وخلافهم. هذا ويكاد يكون لكل أصحاب سلعة سوق أو طرف من سوق خاص بهم بحيث يسهل على المترددين على السوق الذهاب إليه مباشرة. وتتداخل في السوق الدائم المتاجر والورش التي تقوم بإنتاج وتوزيع وتسويق السلع المطلوبة. ويحتوي البازار الدائم على مجمل ما يتطلع إليه المتسوق. أما الأسواق الدورية فإنها قد تكون متخصصة في بيع سلعة واحدة، سوق الدواب أو سوق الصوف أو الحبوب وغالباً ما يرتادها من يرغبون في شراء كميات كبيرة، وإن كانت بعض الأسواق العامة تحتوي على تشكيلة واسعة من السلع، لكنها غالباً ذات طبيعة ريفية، أو أن المتسوق الذي يقدم عليها غالباً ما يكون إما من الريف أو يهتم بما ينتج في الريف من سلع. أما الأسواق الجديدة، فهي غالباً ما تكون أسواق فترينات تبيع سلعاً مغلفة بشكل حديث مع وجود شوارع واسعة تمكن من وقوف السيارات على جانبي الطريق تسهيلاً للمتسوق ولها طابعها المميز في عمليات المساومة والتبادل التجاري ـ كما سنوضح لاحقاً.

أما بالنسبة لأساليب تنظيم تقسيم العمل في البازار فإنه يعتمد على التصورات التي يتبناها الأهالي في تصنيف مرتادي السوق والذين يشكلون مجموعة العلاقات والأدوار والنشاطات التي يقوم عليها عالم البازار. وإجمالاً يسمى هؤلاء في المغرب بالسوّاقة، أي المشاركين في نشاطات السوق، وهم أساساً بائع ومشترٍ وحرفي ووسيط (دلاّل وسمسار) ومتسكع ومرابي أو مموّل وحمّال وحارس وغيرهم. وهم يتعاونون من حيث معرفتهم بعالم البازار بحسب ترددهم عليه وكيفية هذا التردد، إضافة إلى أن الأدوار غالباً ما يتم تبادلها وبشكل دائم، فتحول البائع إلى مشتري والمشتري إلى بائع أمر رائج في البازار. على أن من أهم ما يميز عملية الولوج إلى عالم البازار فنّياً ما يسمى بعملية الجلوس، فالجالس في البازار، أي من له موقع دائم أو شبه دائم ويتعامل في صنف من الأصناف بشكل مستمر بحيث يصبح مسؤولاً أمام أمين الصنعة ومسؤولاً أمام المحتسب ومن ثم النظام القانوني والأخلاقي داخل البازار، ويختلف المتعامل الدائم عن المشتري «الزبون» العابر أو البائع المتجول الذي له عالمه وأدواره ونشاطاته في عالم البازار، كذلك تجعله يختلف عن

المسَبّب، أي الذي يبيع كل يوم سلعة مختلفة، وكذلك عن البائع الهدف الذي تضطره ظروف مالية قاسية إلى بيع بعض أغراضه الشخصية من أجل إيفاء دين أو تحقيق ضرورة معيشية. ويلعب السمسار والدلاّل دوراً بارزاً في عالم البازار وذلك في التنسيق بين أصحاب السلع والمشترين المحتملين من تجار كبار أو حتى مجرد زبائن. ولقد كانت أعدادهم كبيرة جداً في عالم البازار وهم يضمنون للبائع سعراً مناسباً، ويكفلون لبعض المشترين تدفق واستمرار السلع. على أن الحرفيين، بسبب أسلوب إنتاجهم، غالباً ما ينتجون سلعهم بحسب طلب محدّد من المشتري الذي يقرّر كمية ونوعية السلعة المطلوبة ويتم الإتفاق على ثمنها سلفاً معهم.

وتقوم عملية تنظيم التجار والحرفيين داخل البازار في تنظيمات تضامنية تسمح لهم بمراقبة بعضهم البعض وتولّد نوعاً من التماسك الاجتماعي فيما بينهم، ولقد اختلف الباحثون في وصف وتسمية هذه التنظيمات من تنظيمات الأصناف إلى النقابات الحرفية، لكن إجمالاً ودون الدخول في هذا الجدل الطويل، فإن التجار والحرفيين في البازار غالباً ما «ينتجون». وتوافق الحكومة المحلية على «شيخ» أو «أمين» أو «رئيس» لصنعة ما وتقريباً لكل من يعملون في البازار لهم شيخ صنفهم، فهناك شيخ النجارين والحدادين والخبازين وشيخ الصاغة وهكذا بل حتى «الأعمال» المرذولة وغير الشريفة وغير المعترف بها رسمياً لها مسؤولوها من بين العاملين فيها، فهناك شيخ الزبالين والحمالين والبغايا واللصوص! وعند حدوث اختلاف أو وجود مشكلة فإن بالإمكان الاتصال بشيخ الصنعة ولمكانته ومعرفته بالبازار وعالمه يمكن الاعتماد على تدخله وإرجاع الحقوق لأصحابها، سواءٌ أكان هذا الخلاف بين أبناء الصنعة أو مع زبون أو بين أفراد من أهل السوق. وكما ذكرنا سابقاً، ترتبط عملية الحنطة بالزاوية والطريقة، كذلك نجد أن عملية تحديد شيخ للصنعة يستلزم ارتباطات دينية وثقافية بين أفراد الصنعة مستخدمين ما تقدمه المؤسسات السابقة للتأكيد على زيادة الروابط بين العاملين، ومؤكدة على احترام قيادة وسلطة الشيخ الذي له احترامه واعتباره الرمزي، فهو لا يشكل سلطة خارجية بقدر ما يشكل ضمير وعقل أبناء الصنعة وضمان استمرار تماسك العاملين فيها

واحترامها داخل المجتمع المحلي. ولعل من أبرز أدوار الشيخ هو دور الشهادة، في حالة خروج الموضوع من الدائرة الداخلية لأبناء الصنعة، أمام السلطات المحلية وعلى وجه الخصوص مسؤول السوق فيها والذي يعرف في تراثنا بالمحتسب أو صاحب السوق، كذلك يعتمد القاضي أقوال وآراء شيخ الصنعة في ما يقابله من قضايا تتعلق بالسوق، وكما ذكرنا قد لا يقتصر الأمر فقط على منازعات تتعلق ببيع أو تصنيع سلعة وإنما قد يتجاوز ذلك إلى قضايا أسرية خاصة كالزواج أو الطلاق أو الديون أو المشادات داخل البازار.

وعادةً يتم اختيار شيخ الصنعة (الأمين) لفترات محددة قد تطول عن طريق مفاوضات بين أعضاء الحرفة أو الصنعة والحكومة، والتي غالباً ما توافق وتعتمد ما يجمع عليه أعضاء الحرفة ويصبح معتمداً لديها في ما ذكرنا من جودة العمل والأسعار وحسن معاملة الزبائن وفض المنازعات. وتهتم الحكومة بمسألة الاستقرار والسلام في السوق بشكل كبير، إذ إن أي نزاع أو فوضى في البازار قد يؤدي إلى شلل الحياة اليومية في المدينة القديمة ومن ثم إلحاق أضرار كبيرة على مستوى المجتمع المحلي بل ربما البلاد.

ويعمل البازار وفق أنظمة اتصال وتبادل معقدة، فهو وإن بدا للعين العابرة تجمعاً لمئات من البشر يتفاوتون في شكلهم الخارجي من صاحب الأسمال إلى من يرتدي أفخر الملابس الحريرية ومن يرتدون كافة أنواع وأشكال الملابس ولهم سُحَن وأشكال مختلفة يزدحمون في أزقة ضيقة ويصدرون أصواتاً عالية وإشارات وحركات ويتداخل فيها من يسير على قدميه ومن يركب بغلاً أو عليه أن يفسح الطريق أمام حمير أو بغال أو عربات محملة ببضائع وتتكدس على جنباته أنواع غير متجانسة من السلع بحيث يظهر البازار كما لو كان المكان الأمثل للفوضى والمجسد لها. إلا أننا في خضم كل هذا بإمكاننا التعرف على نظام اتصالي ينظم عمليات التبادل فيه على المستويين الاجتماعي - الثقافي والاقتصادي.

وربما كان المفتاح لفهم ذلك النظام الاتصالي يكمن في الطريقة التي يتم فيها تدفق المعلومات وتبادلها وهو أمر يعتمد كثيراً على طريقة استخدام اللغة، واللغة

العربية على وجه الخصوص تتميز بمميزات تجعل فهم واستيعاب مفرداتها مهماً جداً لفهم ذلك النظام. ويرى غيرتس أن الكلمات العربية غالباً ما تولّد على طريق عملية الصرف مجالاً دلالياً يسمح بتوليد شجرة من المعاني والمفردات التي تصف ما يجري أو حتى تشكل ما يجري في البازار. ويرى أن كلمات كالصدق والتي منها صديق وصدق وصداق وصادق وصدقة ومصدق وغيرها تصبح مشكلةً لعالم من المعاني والممارسات مهم في فهم ما يجري في السوق. ولقد ضربنا هذا المثل بكلمة «صدق» لأهميتها، كما سنرى في عالم البازار الذي يعاني من شح في تبادل المعلومات ومن ثم التدقيق في صحة وصدق المعلومات ومن يرويها ومدى فهمها بالشكل الصحيح أمراً في غاية الأهمية.

ويرى غيرتس أننا نحتاج إلى التعرف على بعض الكلمات المفاتيح لتسهل علينا معرفة نظام البازار الاتصالي. ويرى أن الكلمات العشر التالية تشكل نسقاً قد يمكّننا من فهم نظام البازار، ووسائل الاتصال فيه وهي: زحمة وكلام وأخبار وصدق ومعروف وصحيح ومعقول وحق وكذب وباطل. ويمكن ترتيب هذه الكلمات العشر في ثلاث مجموعات بالشكل التالي: (1) الكلمات الثلاث الأولى: زحمة وكلام وأخبار غالباً ما تستخدم لوصف الجوانب العجيبة لحالة المعلومات في البازار: كيف تبدو على أساس وصف تشخيصيٍّ للواقع القائم. (2) أما الكلمات: صدق ومعروف وصحيح فهي على العكس تحدد الاعتبارات والمعايير التي تقيم على أساسها المعلومات من حيث الأهمية والقيمة، أي أنها مصطلحات للتقييم. (3) أما الكلمات الأربع الأخيرة: معقول وحق وباطل وكذب فهي مصطلحات حكم وقرارات نهائية إزاء المعلومات المتوفرة. وهكذا، فإن نسق هذه المفردات (الكلمات) العشر قد يشكل نظاماً منطقياً دلالياً (سيمو طيقي) يمكن من خلاله دراسة نظام الاتصال.

أما كلمات الوصف: زحمة وكلام وأخبار. فإن كلمة «زحمة» تحمل في مجالها الدلالي جماهير وحشداً وحشرةً وتدافعاً وازدحاماً وتداخلاً ومنافسةً وخصومةً. ومن ثم فإن هذه الإشارات الدلالية تجعل البازار مكان الازدحام والتكدس والتداخل والتدافع، فإذا ما أضفنا إلى هذا المجال الدلالي كلمة

«كلام» والتي تشمل اللغة والحديث والنقاش والجدل ومن ثم التأثير والحوار يصبح البازار مكان الجمهور الغفير المختلط الحديث الصاخب والمتميز بالهرج. وبطبيعة الحال هذا الكلام قد يكون مفيداً أو غير مفيد الاعتماد على «الأخبار» التي يحملها. إذن فضجيج ازدحام البازار هو ضجيج كلمات وإشارات وإيماءات وأحاديث تقوم عليها عمليات التبادل، سواء في شكل نداء على السلع أو مساومات ومفاصلات أو تبادل تحيات وأخبار وكلام. وكلمة «أخبار» في الواقع تحمل في سياقها الدلالي تقريراً أو رسالة أو قصة أو إشارة، مما يعني رسائل متعددة يقوم على أساسها التنافس والقرارات التي يتخذها مرتادو البازار.

أما كلمات التقييم: صدق ومعروف وصحيح فهي تحمل دلالات الصراحة والإجماع والشمولية، إذ يواجه السواقة أخباراً كثيرةً في البازار مثل سعر سلعة ما، أو وعد بإنجاز أمر ما وما إلى ذلك. وعليهم أن يتخذوا قرارات، لكن قبل ذلك عليهم أن يستخدموا معايير يمكن الركون إليها للوصول إلى رأي عن مدى إمكانية الاعتماد على الأخبار التي وصلتهم. ومن ثم فإن كلمة «الصدق» مهمة في التداول اليومي والدلالي هل الخبر صادق، هل يمكن تصديق من أورده أو قال به وعملية التصديق على ذلك الأمر لقبوله جميعها تترابط. والخبر حتى يمكن الركون إلى تصديقه ينبغي أن يكون «معروفاً»، أي متداولاً ومناسباً وحسناً وعادلاً وما إلى ذلك من دلالات تجعل عملية تصديقه ذات معقولية أيضاً بحسب عوائد ومنطق البازار وعملياته التبادلية. والشائع يشكل أعرافاً وتقاليد في البازار ينبغي معرفتها إذ إن التعامل يعتمد عليها وتقوم معظم العمليات على أساسها. أما كلمة «صحيح» فهي تحمل في دلالتها أن الخبر أو التقييم ليس فقط صادقاً صحيحاً وشائعاً معروفاً وإنما هو أيضاً جيد ويمكن الوثوق به، بمعنى أن كل طرف تأكد من أن كل طرف سيأخذ حقه المستحق دون جور أو تعسف ومن ثم فإن قراره سيكون صائباً.

أما كلمات الحكم أو القرار: معقول وحق وكذب وباطل، وهي تحمل في طياتها دلالات العقل والواقع أو الخداع والغرر وهي تتحدث عن الأحكام التي يتخذها السواقة بناء على معرفتهم بأوضاع السوق وتقييمهم لأخبارها وقدرتهم على وزن الكلام الذي تعرضوا له وتعرفوا على ما يدور حولهم من أخبار

ومعلومات، بفضل نظام شِحّة المعلومات ونقصها لجميع الأطراف. والدلالات هنا تشكل مجموعتين متقابلتين فالخبر إما أن يكون معقولاً أو واقعياً وعادلاً ومناسباً ومن ثم فإن القرار الذي يتخذه أي من الأطراف سيكون صحيحاً والصفقة كانت مناسبة عادلة، بحسب ما عليه أمر البازار أو العكس ثم خداعه ومن ثم فإنّ قراره قائم على نوع من الغرر. وتحمل التعابير المحلية، اعتماداً على المفردات العشر السابقة الذكر، قدراً كبيراً من المعاني والدلالات التي تشكل فيما بينها نسقاً فكرياً وثقافياً درسه بشكل تفصيلي غيرتس ليؤكد على وجود نظام اتصالي ومعرفي داخل نظام البازار يمكّن العاملين فيه من التواصل فيما بينهم.

لكن وجود هذا النظام الاتصالي الدلالي لا يعني أن من يذهبون إلى السوق على قدر واحد من المعرفة به، وإنما هم يتفاوتون في تلك المعرفة ومدى خبرتهم في التعامل مع ظروف وأجواء البازار. ولقد ضرب غيرتس لما يقع في البازار بما يقع في حلبات سباق الخيل، حيث تظهر عمليات المراهنات، ظاهرياً، كما لو أنها واحدة لجميع المراهنين لكن بطبيعة الحال الوضع ليس كذلك. فالمراهنون المحترفون يعتمدون على خبراتهم وما يعرفونه عن طبيعة عملية المراهنة بما يضمن لهم فرصاً أكبر من الكسب بعكس من يراهنون بشكل عابر أو هاوٍ. ولعل شح المعلومات والتفاوت في وسائل التفريق بين أنواع المعلومات المختلفة التي يتعرض لها كل فريق هي التي تميز القادر عن الأقل قدرة بل حتى عن العاجز.

وتلعب عملية المساومة والمفاصلة دوراً مهماً وحساساً في عملية التبادل التجاري في البازار بما يسمح، نسبياً، للسواقة من الحصول على بعض المعلومات أو الإخبار عن السلعة أو الخدمة التي يرغبون الحصول عليها. وفن المساومة والمفاصلة فن له قواعده وتقاليده التي سعى إلى دراستها بعض الأنتروبولوجيين. فعملية البيع والشراء هي عملية كرٍّ وفرٍّ وقنصٍ وطرائد بين بائع متمرس يريد أن ينقضَّ على زبون هو الآخر يرغب ويسعى في الحصول على السلعة التي يحتاجها بأقل تكلفة وبأعلى جودة.

ويقدم غيرتس الخصائص التالية لعملية المفاصلة:

1 ـ رغم أن تحديد السعر، في معناه الضيق، هو أبرز جوانب المفاصلة إلا أن روح المساومة تنفذ كل جوانب المواجهة بين البائع والشاري، فكل ما هو ممكن التعديل أو التغير يمكن التفاوض عليه.

2 ـ المتنافسون في حالة المفاصلة هم مشتر وبائع ـ وليس مجرد بائع كما هو الحال في أسواق التجزئة الحديثة؛ أو أكثر من مقاول كما هو الحال في المناقصات؛ أو مشتريين أو أكثر كما هو الحال في المزادات.

3 ـ لا تعمل عملية المفاصلة بشكل برجماتي نفعي صرف، إنما تقوم على قواعد أخلاقية معروفة ومقدرة تقوم على توقعات أخلاقية تبتعد عن تبخيس الحقوق أو المبالغة في إلحاق الضرر بالآخر.

4 ـ تتأثر كمية المفاصلة في أي صفقة تبادل بعدد كبير من العوامل من أهمها: نوعية وكمية البضاعة ومدى عمق علاقة الزبون بصاحب المحل أو الورشة ومدى تكرارية التبادل ودرجة لاتماثلية المعلومات والقيمة المرصودة للوقت الذي تستغرقه المفاصلة والقوة الاقتصادية النسبية لطرفي المفاصلة.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ويرى غيرتس أن الخبرات الثقافية التي تسمى ثقافة البازار لم تترك بصماتها على عالمه فقط وإنما لونت وتلوّن حياة الشعوب المرتبطة به. فما يجري في البازار والقواعد المطبقة فيه يمكن أن تطبق على بقية مجالات الحياة العامة، سواء على مستوى الأفراد أو المجموعات بل وحتى الأقطار في تعاملها على مستوى العلاقات الدولية. وهو أمر يستحق البحث والدراسة المفصلة.

وهكذا نجد أن دراسة اقتصاديات البازار وما يدور في عالمه، لا تكشف عن طبيعة النشاط الاقتصادي وإنما يتغلغل ويسبر العوالم الثقافية والاجتماعية والسياسية لبلداننا وهو أمر ـ كما ذكرنا ـ يستحق الدراسة العميقة.



# النقش على النقود بسكة إسلامية*

## (المازندراني)

مراجعة قصي الحسين

يتحدث المازندراني في هذا الكتاب عن تاريخ النقد عند العرب والمسلمين من جانبين هامين:

(أ) حقيقة النقد وتاريخه والتعرف على واقعه وتطوراته أيام تداولها في عصر النبي وعصور الدولة الإسلامية التي تتالت فيما بعد.

(ب) توضيح جملة الأحكام التي تترتب على النقد ومدى حاجة المسلمين إليها في حياتهم الخاصة والعامة، وباتصالهم مع الأمم الأخرى.

ولا شك أن هذا الكتاب، يعتبر بحثاً تاريخياً، يكشف عن تطورات الدرهم والدينار خصوصاً في الممالك العربية الإسلامية، ومختلف أشكالها في التاريخ.

يقع الكتاب في ثمانية فصول يتقصّى فيها الأصل اللغوي للدرهم والدينار، والسكة ومبدأ حدوثها، والنقود التي استخدمها العرب في جاهليتهم وإسلامهم، واختلاف أوزان الدرهم والدينار وصنوف الدراهم وأسماء النقود القديمة والحديثة أيضاً، ويقدم جداول للمسكوكات التي عرفت لديهم، ويتحدث أيضاً عن الخلفاء في الدولتين: الأموية والعباسية.

ولقد تتبع الباحث آراء العلماء والدارسين الذين اتصلت جهودهم بعمله هذا، فكشف لنا عن جملة من الآراء الهامة التي وردت في معاجم اللغة عند العرب، وفي غيرها من الكتب التي تناولت الأصل اللغوي لأسماء العملة التي استعملها العرب

---

(*) موسى المازندراني، تاريخ النقود الإسلامية، دار العلوم، بيروت، 1993، 355 ص.

والمسلمون، وخصوصاً الدرهم والدينار.

يذكر مثلاً أن الشيخ أحمد محمد شاكر علّق على قول الجواليقي أن الدرهم معرّب وكذلك على تصريح ابن دريد في الجمهرة بأن الكلمة معرّبة وعلى كلام ابن منظور في لسان العرب، بأن لفظة درهم مصرية أيضاً، فحاول شاكر أن يدحض هذه المزاعم متسائلاً: «أين دليل تعريبها، ومم عربت؟ لم ينصوا على شيء من ذلك، وادعى «أدي شير» أنها معربة عن دَرْم وضبطها: بفتح الدال وسكون الراء، ولم يذكر ما هي، وما أصلها، وإن كان المفهوم من كلامه أنها فارسية. ثم بعد الإشارة إلى ما ذكره الكرملي في النقود العربية، ونقل قوله: «والدرهم في اليونانية دراخمى» قال: ولسنا نرى في شيء من هذا دليلاً على عجمة الكلمة. ولعلها مما فقدت أصولها وأوزانها من كلام العرب القديم، وبقي بعض فروعها.

وينقل الباحث رأي البستاني في الدينار الذي يعتبره قطعة من المعاملات القديمة التي اتخذها العرب والعجم والرومانيون. وذكر أن أصلها عربيّ من قولهم: دنّر وجهه، أي تلألأ. وقال إن المصدر دنّار، فأبدلت النون ياءً في اسم القطعة لئلا يلتبس بالمصدر، ومنه ثوب مدنّر وفرس مدنّر، أي فيه نقش أو رقط كالدنانير استدارة. وقيل إنه معرّب من «دين آر» بالفارسية، ومعناه جاءت به الشريعة، كما يقول «الخفاجي» في كتابه «شفاء الغليل».

وعن ضرب «السكة» يقول الباحث مستعيناً بآراء السابقين، ومنهم ابن خلدون الذي يجد في السكة الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس، بطابع حديد تُنقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى.

ويتحدث الباحث عن النقود التي كان العرب يستعملونها قبل الإسلام وطيلة العصر الراشدي، فيقول إنها كانت مسكوكة بسكة ملوك الروم والفرس، وكانت أكثر ما ترد إليهم من الروم دنانير قيصرية، ومن الفرس دنانير كسروية. ويقول أيضاً إنهم كانوا يطلقون على النقود الذهبية «العين»، وعلى النقود الفضية «الورق». أما أهل

الحجاز وأهل مكة خاصة، فكانوا يتعاملون في تجاراتهم بنقود أهل اليمن.

ويقول المازندراني، إن أول من أمر بضرب السكة في الإسلام، هو الخليفة عمر بن الخطاب لمصالح أهل البصرة، فضربها على النقش الكسروي سنة 18 من الهجرة، ثم تابعه بعد ذلك عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان. وقد نقش عثمان بن عفان على الدراهم في خلافته: «الله أكبر». ويرى أن أول من ضرب النقود الإسلامية بصورة رسمية عامة وأبطل النقود الكسروية والقيصرية، كان الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، الذي أبطل طراز القراطيس، وجعلها مطرزة بطراز التوحيد، فضرب الدنانير لأول مرة بسكة الإسلام سنة 74هـ، فنقش على الدنانير طبقاً لما نقشه علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، بسورة التوحيد، ورسالة النبي الأعظم (صلعم) ثم ضرب الدراهم كذلك، حتى أعاد الدراهم والدنانير الرائجة بين المسلمين إلى السكة الإسلامية، إذ كتب على صفحة من الدينار «قل هو الله أحد» وعلى الصفحة الأخرى «لا إله إلا الله»، وأضاف إلى ذلك اسم المدينة التي ضرب فيها والتاريخ، وكتب بدائرة على صفحة الدينار «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق».

وتحدث الباحث عن وزن الدنانير مستفيداً مما أورده السابقون، إذ نقل عن ابن خلدون أن الدرهم كان وزنه في أول الإسلام ستة دوانيق والمثقال وزنه درهم وثلاثة أسباع الدرهم، فيكون عشرة دراهم بسبعة مثاقيل. ويذكر أيضاً أن الدراهم كان منها (البغليّ) بثمانية دوانيق و(الطبري) أربعة دوانيق والمغربي ثلاثة دوانيق واليمني دانق، فأمر عمر أن ينظر الأغلب في التعامل، فكان البغلي، والطبري، وهما اثنا عشر دانقاً، فكان الدرهم ستة دوانيق، وإن زدت ثلاثة أسباعه كان مثقالاً، وإذا أنقصت ثلاثة أعشار المثقال، كان درهماً.

ويتحدث الباحث عن أصناف الدراهم والدنانير وأسماء النقود القديمة فيصفها لنا ويذكر ما يتصل بها من أخبار تاريخية، أو ذات صلة بضربها ومعدنها والمكان الذي ضربت به ونوع السكة المستعملة في ذلك. يتحدث مثلاً عن الدينار الأحرش والأحمدية والآس والاسكناس وأبو طاقة وأبو مدفع والبرغوت والبقشة والبيشلك والرباعيات والرصيع والكوفية والمربع. وأخيراً يذكر أنواع الدراهم والدنانير

الإسلامية التي ضربت بأسماء الخلفاء المسلمين في العصرين الأموي والعباسي. فيذكر الدرهم المضروب باسم معاوية بن أبي سفيان أول خلفاء بني أمية، والمضروب باسم مروان بن محمد الجعدي آخر خلفاء بني أمية. ويذكر نقود جميع خلفاء الدولة العباسية والتي ضربت بأسمائهم.

ويذكر الكتاب أيضاً أوزان الدنانير والدراهم الشرعية بالقيراط وحبات الحنطة والشعيرة. كما يذكر بعض الجداول المفيدة في هذا المجال.



# الوكالات والبيوت الإسلامية
## (رفعت موسى محمد)

قراءة علي معطي

يُمهّد الباحث لكتابه «الوكالات والبيوت الإسلامية في مصر العثمانية» بتقسيم العمارة الإسلامية إلى عمارة دينية، وعمارة دفاعية ـ حربية، وعمارة مدنية. تشمل العمارة الدينية بنظره: الجوامع، والمساجد، والمدارس، والخانقاوات، والتكايا، والمدافن، والمشاهد، والزوايا، والمصليات. وتشمل العمارة الدفاعية ـ الحربية: الأسوار، والقلاع، والأربطة. أما العمارة المدنية فتشمل المباني الخدماتية: كالبيمارستانات، والوكائل، والخانات، والقيساريات، والأسواق، والحمامات. والمباني السكنية: كالقصور، والمنازل، والأروقة، والطباق، والرباع.

يعالج الكاتب في دراسته نوعين من أنواع العمارة:

1 ـ العمارة التجارية أو المنشآت التجارية مع تقديم نموذج كامل عن تلك المنشآت.

2 ـ والعمارة السكنية مع تقديم نموذج كامل عنها أيضاً.

**أولاً**: المنشآت التجارية هي: الخان، والقيسارية، والفندق، والوكالة. وكلمة الخان التي يعود بجذورها التاريخية إلى الأصل الآرامي، تعني بالتركية دار العمل والتجارة، وجمعها خانات، وتعني بالفارسية الحانوت أو الدكان، وقد أُضيف لها بهذه اللغة «حرف هاء» في نهايتها فأصبحت «خانة» وصارت تعني البيت أو المنزل الذي يسكنه التجار. وذكر آدم متز: «أن الخانات

تساوي في المعنى المخازن الكبرى، كدار البطيخ بالبصرة، حيث كانت ترد جميع أصناف الفاكهة»[1].

وكان الخان يُبنى عادة خارج المدن أو داخلها. ففي الخارج يكون على هيئة مربع أو مستطيل، مدعّم بأبراج دائرية في الزوايا، وأبراج نصف دائرية على الأضلاع. ويكون للبناء مدخل واحد، يُدافع عنه ببرجين على الجانبين لحماية التجار وسلعهم. ويتألف المبنى في الداخل من عدة طوابق تلتف حول صحن مكشوف في الوسط. أمّا الطابق الأرضي عادة فيتكون من حواصل (مخازن) لحفظ وتخزين البضاعة. بينما تُعدّ الطوابق العليا لسكن التجار؛ وقد يُلحق في وسط الصحن مسجد أو مصلّى؛ وأقدم مثال على ذلك خان عطشان في العراق.

وكانت الخانات خارج المدن موضع اهتمام السلاجقة العظام بأواسط آسيا، ثم سلاجقة الأناضول من بعدهم، بل إن تلك الخانات استعملت محطات استراحة للقوافل التجارية والبريد وقت السلم، كما استعملت رُبطاً للإنذار المبكر للدولة عند هجوم العدو.

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أما الخانات داخل المدن فقد أوجدتها الضرورة جنباً إلى جنب مع المنشآت التجارية الأخرى. ومن المتعارف عليه أن هذه الخانات كانت لسكن التجار الأجانب وممارسة حياتهم الخاصة. ويذكر المقريزي أن بالقاهرة في العصر المملوكي خمس خانات، لا يزال منها في القاهرة اثنان: الأول: خان الخليلي، والثاني خان الزراكشة[2].

ويبدو أن الخانات في العصر العثماني كانت مصمّمة على الطريقة المملوكية من حيث البناء المتعدد الطوابق، والفناء الأوسط المركزي، الذي يخصص أسفله

---

(1) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزء الثاني، دار مكتبة الخانجي، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ، ص 387.

(2) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1987، ص 94.

كحواصل (مخازن) للتخزين، والطابق العلوي للسكن، وربما وُجدت إصطبلات للدواب. وقد وصلنا من العثمانيين خانان: الأول خان مراد الثاني في بورصة (القرن 9هـ/ 15م)، والثاني في استامبول وهو خان السلطان محمد الأول (1143 ـ 1168هـ/ 1730 ـ 1754م).

ولم تقم الخانات في القاهرة فقط، بل أُقيمت في صعيد مصر أيضاً، وقد تحدثت الدكتورة سعاد ماهر محمد عن خانين في أسنا: الأول: خان الشناقرة الذي أنشأه عبد الرحيم الباري شنقير (1264هـ/ 1847م)، والثاني: خان حسن بك الجداوي الذي لم يبق منه سوى الواجهة فقط[1].

وتُنسب القيسارية إلى مدينة «قيسارية» الموجودة على ساحل البحر المتوسط في فلسطين، وهي تعني سوقاً صغيرة مخصصة لبيع سلعة معينة. وذكر الرحالة «كارستن نيبور» الذي زار القاهرة في عام 1761 ـ 1767 أنه رأى في بولاق سوقاً كبيرة مسقوفة يسميها الأهالي قيسارية، وعلّق على هذا الاسم، أنّ أحد أصدقائه الأوروبيين بالقاهرة قال له: «مأخوذ من قياصرة اليونان أو الرومان»[2]. وتعني التسمية في القسطنطينية كلمة «بزستان»، بينما في القاهرة تساوي وكالة، وأُطلقت هذه التسمية عند البربر في شمال إفريقيا على المباني العامة. وتثبت المصادر أن مصر كانت أسبق من المشرق والمغرب في وجود القياسر أو القيساريات بها.

وتتألف القيسارية من بناء مربع أو مستطيل المساحة بوسطه صحن أو فناء سماوي تدور حوله الحوانيت التي يتراوح عددها ما بين 30 إلى 40 حانوتاً، يشتمل كل منها على مصطبة ومقعد. وللقيسارية مدخل واحد أو أكثر بحسب الموقع والمكان. ويلحق ببعض القياسر ميضأة للوضوء تشتمل على حوض ومراحيض

(1) سعاد ماهر محمد: محافظات الجمهورية العربية المتحدة وآثارها الباقية في العصر الإسلامي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1966، ص 31.

(2) كارستن نيبور: رحلتي إلى مصر 1761 ـ 1767، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، لا تاريخ، ص 226.

وبيت برسم الاغتسال والوضوء، ومخزن لخزن السلع، وبئر ماء. وعادة ما تغلق القيسارية ليلاً، ويقوم على حراستها حارس أو حارسان. وكان المعماريون الإسلاميون يستفيدون من سطوح القياسر في بناء الرباع* والطباق** السكنية ليسكن بها الأهالي؛ وكانت هذه الأبنية تدّر دخلاً إضافياً على مالك القيسارية.

يقول ابن منظور إن كلمة «فندق» فارسية، وبلغة أهل الشام تعني الخان. ويذكر آخرون أن لفظة «فندق» مأخوذة من الكلمة اليونانية Fandokien، ويقابلها في الإيطالية كلمة Fondocco، وعُرفت في بيزنطية باسم Mitata، وانتشرت في إسبانيا والبرتغال باسم Fondachor Al Hondigaic. وتطلق الآن على مخازن الغلال، ولا تزال مستعملةً حتى اليوم في ريف المغرب.

وكانت الفنادق، التي بُنيت في الطرق والمدائن، مخصّصة لنزول الناس. وخصوصاً فئة التجار الأجانب الذين كان يشرف عليهم قنصل منهم، ويمثلهم أمام الحكومة، ويُسمى «فُنْدُقِي».

ورغم اندثار هذا النوع من المنشآت التجارية بحيث لم يعد منه ما يمكّن من الاستدلال على هيئته وشكله، فإن الوصف المعماري لهذه الفنادق يوضّح أنها كانت تتكون من عدة طوابق. ويوجد عادة في الفنادق قاعة رسمية لإبرام الصفقات التجارية، حيث كان الوالي أو السلطان أو صاحب المال يخوّل الترجمان التعامل مع القنصل الأجنبي في تحديد المطلوب، وإبرام الصفقات المعدّة، وتحصيل الضرائب المفروضة عليهم. كما كانت الصفقات تُعقد داخل الفندق بين الأجانب أنفسهم، أو بين الأجانب والأهالي، تحت إشراف القنصل دون تدخل الدولة.

وتمتّع التجار الأجانب النازلون بالفندق ببعض الامتيازات، كاستعمال الموازين والمكاييل الخاصة لهم في التجارة داخل الفندق، هذا إلى جانب

(*) الرباع: بناء سكني يحوي عدداً من المساكن المؤجرة، وغالباً كان يعلو الخان والقيسارية والوكالة.

(**) الطباق: مفردها طبقة، وهي حجرة للنوم يلحق بها مرحاض.

استخدام المكاييل والموازين المصرية المعروفة آنذاك.

وكان في الإسكندرية فندق خاص بكل جالية من الجاليات الأجنبية المقيمة فيها. ومن الفنادق المشهورة في مصر حينذاك فندق عمارة الذي يُنسب إلى عمارة بن الأجدع وكان ينزله الشاميون، وفندق الحصر، وفندق دار التفاح الذي كانت تأتي إليه الفواكه على اختلاف أصنافها، وتوزع منه إلى أسواق القاهرة.

ويذكر ابن أبي السرور البكري أربعة فنادق كانت عامرةً في عصره وهي: فندق مسرور، وفندق بلال، وفندق صالح، وفندق ابن قريش.

أمّا الوكالة التي جمعها وكالات أو وكائل فهي عبارة عن مخزن كبير يباع فيه كل شيء، ويملكه تاجر واحد أو أسرة واحدة. وكانت الوكالة تُعرف باسم مالكها أو باسم السلعة التي تباع فيها. ولفظ الوكالة في مصر مرادف لكلمات القيسارية أو الفندق، أو كما وصفها أحد الرحالة الذي زار مصر في القرن 12هـ/ 18م، أن الخان أو الوكالة عبارة عن مبانٍ محاطة بأسوار كبيرة منيعة.

وفاقت أعداد الوكالات في مصر العثمانية العشر، وأوصلها عبد الرحيم عبد الرحيم إلى أربع عشرة وكالة، وأضاف إليها أدموند بوتي اثنتين. وكانت الوكالات التجارية التي أنشئت في أوائل العصر العثماني على نفس الأساليب المعمارية السائدة في نهاية العصر المملوكي.

وبصورة عامة، فقد كانت الوكالة في مصر العثمانية تتكون من فناء أوسط مستطيل أو مربع الشكل، تحيط به في الطابق الأرضي مجموعة من الحوانيت والمخازن مقببة السقوف، ومدخل الوكالة الذي ميّزه البنّاء بزخارف حجرية وهندسية. وكان الطابق الأول يستخدم أيضاً لتخزين البضائع، أما الطوابق العليا فكانت أروقة لسكن التجار الوافدين بتجارتهم إلى القاهرة أو لسكن الأهالي فيها. ويظهر ذلك جليّاً في وكالة جمال الدين الذهبي، وكذلك في المسقط الأفقي للطابقين الأرضي والأول في وكالة ذي الفقار. وعادة ما يلحق بالمنشأة سبيل أو صهريج يمدّ الساكنين بها بالماء اللازم، كما في وكالة جمال الدين الذهبي، ووكالة أوده باشي، ووكالة النقادي.

ولقيام المنشأة التجارية بالوظيفة المنوطة بها، لا بدّ من وجود موظفين يديرونها ويتولّون الإشراف عليها ليسير العمل ويكتمل، ومن هؤلاء الموظفين: القنصل (Consul) الذي يكون نائباً عن دولته في دولة أخرى، يقوم بإدارة الفندق المنوط به، ويشرف عليه. وكان المشترع الإسلامي يعتبره موظفاً في الحكومة الإسلامية بمركز خاص، يتقاضى عن تلك الوظيفة راتباً رمزياً، ويمنح تسهيلات تجارية لتشجيعه على تنمية التبادل التجاري بين البلدين بل كان يمثّل الفندق في ديوان الخمس*، وأمام الحكومة التي أقيم الفندق على أرضها.

وهناك أيضاً «السماسرة والدلالون والمتسببون»، وهم الوسطاء بين البائع والمشتري. وقد حدّدت كتب الحسبة واجبات تلك الفئة، والصفات التي يتصفون بها بأن يكونوا ثقاة، ومن أهل الدين والأمانة وصدق القول، ولا ينبغي لأحد منهم أن يزيد في سلعة ما، ولا يكون شريكاً فيها، كما ينبغي أن يكون عفيف النفس، بصيراً بالشيء المباع، حسناته وسيئاته، يُبصر المشتري بكل شيء عن المبيع.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

وكذلك البواب، والترجمان أو المُتَرجِم، والمثمّن الذي يراقب السلع والتجارة في المنشأة ويحدّد أسعارها. والعتالون أو الحمالون، والقباني الذي يقوم بوزن ما يمكن وزنه من السلع، بحيث يُعتبر القباني طرفاً محايداً بين البائع والمشتري. وكان من صفات القباني أن يكون رجل ثقة، ومشهوداً له بالأمانة والدين. وفي العصر المملوكي أنشىء ديوان عُرف بـ «ديوان القباني» كان يضم جميع من عمل بهذه الوظيفة.

وهناك أيضاً «مدولب الوكالة» الذي كان يقوم باستغلال الوكالة لحسابه الخاص (المستثمر)، أو الذي كان يقوم بإدارة دواليب الوكالة المعدّة لتأمين المياه وحمل البضاعة. وكذلك «شاد السوق» الذي كان يتولى الإشراف العام

---

(*) كان هذا الديوان موجوداً بالإسكندرية، وقد أطلق عليه اسم ديوان الخمس لأنه بعد مرور خمس أيام من التعاقد وإبرامه لا يجوز الرجوع عنه.

على المنشأة التجارية، حيث كان يقوم مقام المحتسب فيها. و «شهود العدول أو شهود الوزن» الذين كانوا يتولون الشهادة على صحة عقود البيع في العمليات التجارية. و «ناظر الأسواق» الذي كان يشرف على العمليات التجارية ويراقب السوق في المنشأة التجارية. أما «كاتب الجرايد بالسوق» فهو الذي كان يكتب قوائم بأسماء العملاء وبضاعتهم.

ومن درس وكالة جمال الدين الذهبي التي قدّمها الباحث في فصله الثاني كنموذج للمنشآت التجارية في مصر العثمانية (تقع هذه الوكالة في شارع المقاصيص بالقاهرة) يظهر لنا لقب الخواجا، ولقب شاهبندر اللذين كان يتمتع بهما صاحب المنشأة.

والخواجا كلمة فارسية تعني السيد، وهي من ألقاب أكابر التجار الفرس والعرب. وفي العصر العثماني جُمعت هذه الكلمة جمعاً فارسياً «خواجكان» وأطلقت على أعيان الكتاب ورؤسائهم، ثم اقتصر على التجار من النصارى واليهود. ثم كُتبت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين «خواجاكي» أو «خواجالار» أو «خواجما، وكانت تعني الموظفين الكبار في مصانع التجار أو تجار الأقمشة.

وشاهبندر التجار كلمة فارسية أيضاً تتكون من مقطعين: الأول «شاه» وتعني ملك، والثاني «بندر» وتعني المرسى ومقرّ التجار. واللقب مجتمعاً «شاه بندر» يعني كبير التجار، أو ملك التجار أو رئيس التجار، أو وكيل التجار، أو شيخ التجار، أو صاحب الولاية، أو عميد التجار؛ وقد استعمله الترك للدلالة على قناصلهم في الخارج، أمّا عند الفرس فتعني المأموز من طرف دولته في دولة أخرى للمدافعة عن حقوق أهل تبعيتها ورعاية مصالحها التجارية. ويبدو أن هذا اللقب لم يُعرف في مصر قبل العصر العثماني، أو قبل القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، وكان يطلق على رئيس التجار، أو كبير التجار، ويتمتع صاحبه بنفوذ واسع، حيث كان يقوم صاحبه في فصل المنازعات بين التجار، ويحضر جلسات المحاكم التي يكون أحد أطرافها تاجراً، كما كان يشرف على السوق، وله كلمة مسموعة لدى التجار والحكومة

في آن واحد. وكان اختياره يتمّ بموافقة السلطات الحاكمة، ومن بين التجار المشهود لهم بحسن السيرة، وطيب السمعة، وعفّة النفس والنزاهة، والتفقه في الدين.

وقد تمتعت فئة التجار في العصرين المملوكي والعثماني بمكانة كبيرة، فكانوا ندماء السلاطين، يجلسون إلى جانبهم، ويعلمون بواطن أمورهم، ويمثلونهم في الدول الأخرى، ويؤتمنون على أسرار الممالك التي يدخلونها. ويبدو أن السلطان سليم الأول العثماني قد اعتمد عليهم في كشف أسرار وأحوال السلطان المملوكي قانصوه الغوري، ثم قربهم إليه بعد فتح بلاد الشام ومصر، وقلدهم وظائف هامة في الدولة.

**ثانياً**: أمّا العمارة السكنية في مصر العثمانية، فيمهد لها الباحث بفصل عن تطور المنازل الإسلامية التي يُعزى ضيق مساحتها، ووجودها متراصّة بجانب بعضها البعض، وضيق الشوارع المحيطة بها إلى قرار كان قد اتخذه الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، وأذاعه على فاتحي الأمصار ومنشئي المدن في صدر الإسلام، بحيث جعل محور (المركز) المدينة المسجد، وأن تتفرع حوله الشوارع، وأن تتكون المناهج (الخطط والطرق) أربعين ذراعاً، وما يليها ثلاثين، وما بين ذلك عشرين، والأزقة سبعة أذرع، والقطائع ستين.

هذا بالإضافة إلى فقر تلك المنازل من المظاهر الخارجية بخلاف ما عليها من الداخل من أبّهة، ويُفسّر ذلك احتقار العرب للظهور بمظهر الغنى الزائل وحبهم لحياة مريحة. وكانت مشتملات الدار الإسلامية الأولى: حماماً للتطهر، وخوصة (مدخل) للبيت ليتمكن صاحب الدار من دخوله دون إزعاج أهله، ثم قاعة، ثم محراباً للصلاة. وكانت واجهة البناء تُبنى من الحجارة، لتزيد البيت صلابة وأمناً، وسماكة حائطه تزيد على الذراعين (150 سم) تمهيداً للبناء عليه.

وعندما شيّد عمرو بن العاص مدينة الفسطاط بُنيت منازلها من طابق واحد أو طابقين بالطوب اللبن. وفي عهد عبد الله بن سعد بن أبي سرح والي مصر من قبل الخليفة عثمان بن عفان تطور البناء وتوسع، وتخطى المصريون طابع البساطة

فيه. واستمر تطور البناء في العصور الإسلامية المتلاحقة، حتى أصبحت بيوت الفسطاط تتألف من عدد من الطوابق تصل إلى الثمانية، وتشتمل على فناء أوسط مكشوف، شكله بين المستطيل والمربع، تفتح عليه وحدات البيت، وأهمها الجناح التقليدي الذي كان يواجه في بعض الأحيان جهة الشمال، مصدر النسيم الملطف في فصل الصيف.

وكان بكل دار في وسط الحوش أو الفناء فسقية (نافورة ماء)، مربعة المسقط، مثمنة الجوف، يحيط بها من جهات ثلاث حوض أو حفرة لزراعة الأزهار والنباتات، وكانت وظيفة الفسقية تلطيف الجو في الصيف. وزُوّدت منازل الفسطاط بأنظمة متقنة للصرف الصحي، تتمثل في مجموعة من القنوات والمجاري تلتفّ عادة خلف الجدران الخارجية للبيت، وتنتهي ببيارات نُحتت بدورها في الصخر. وزُخرفت الجدران الداخلية للمنازل بزخارف جصّية تشتمل على عناصر نباتية وهندسية، وكتابات عربية بالخط الكوفي. في الوقت الذي فُرشت أرضه ببلاطات حجرية ذات أشكال هندسية مختلفة. أمّا عن مادة البناء، فكانت البيوت تُبنى بالطوب الأحمر (الآجر) والحجارة، وكانت حسنة البناء، وغُطيت بأكثر من طبقة من الملاط، وعلى قدر معين من ارتفاع المداميك الحجرية نجد أربطة خشبية مثبتة بالجدران.

ولدراسة العناصر المعمارية للمنازل العثمانية في مصر، اعتمد الباحث على منازل لا تزال موجودة إلى اليوم منها: منزل آمنة بنت سالم، ومنزل وسبيل الكريدلية، ومنزل جمال الدين الذهبي بحوش قدم، ثم منزل السحيمي بشارع الدرب الأصفر بالجمالية، ثم منزل الست وسيلة على بعد 100 متر تقريباً جنوبي الأزهر، ثم منزل زينب خاتون بالأزهر، ثم منزل مصطفى جعفر السلحدار بالدرب الأصفر بالجمالية، ثم سراي المسافر خانة بدرب المسمط بالجمالية، ثم منزل علي أفندي لبيب بدرب اللبانة بالقلعة، ثم منزل إبراهيم كتخد السناري بالسيدة زينب.

ومن أبرز العناصر المعمارية لهذه الأبنية العثمانية المداخيل الرئيسية التي تُعتبر استمراراً للتقاليد المعمارية الإسلامية، وفيها حرص البنّاء المسلم على

أن يجعل المدخل الخارجي، أو لا يؤدي إلى الفناء مباشرة، وجعل تخطيطه على شكل منكسر، وقد عُرفت هذه المداخل، بالمداخل المنكسرة، وذلك لسببين: أولهما: حفاظاً على حرمة المنزل، وعدم السماح للوافد إلى الدار من أن يرى من بفنائه من نساء أو رجال. وثانيهما: أن وظيفة البيت الأمنية تستدعي ذلك، لأن دور المسلمين أشبه بالقلاع والحصون، فالمدخل المنكسر يحدّ من قوة اندفاع أي عدو مهاجم.

ومن عناصرها أيضاً الفناء الذي هو ضابط الإيقاع بالنسبة للمنزل، وكذلك الرئة الخاصة بأهل الدار، حيث تتوزع حوله عناصر المنزل المختلفة. ويختلف شكله من منزل إلى آخر، حسب مساحة البيت، وقد يكون شكله مربعاً أو مستطيلاً، وتُفتح عليه حواصل (مخازن) الطابق الأرضي، بينما في الطوابق العليا تُفتح عليه شبابيك الحرملك (غرف الحريم)، وفتحة المقعد والقاعة من السلاملك؛ وعادة ما يزرع هذا الفناء بالأزهار والنباتات الخضراء لتُضفي السعادة والبهجة على ساكنيه. ويتوسط الفناء فسقية تجري إليها المياه، لتزيد المنظر جمالاً وأبّهة. ويوجد في بعض الأحيان فناء ثانٍ، يسمى فناء الخدمة، تدور حوله نصية الكوافين التي تستخدم في طهي الطعام، واحتياجات الدار من ساقية ومطحنة.

ومن عناصرها كذلك التختبوش الذي ظهر في بعض القصور العثمانية اعتباراً من النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي، وهو يتكون من مساحة مستطيلة تشرف على فناء المنزل بكامل اتساعها، وسقفه محمول على عامود عند النصف، وترتفع أرضيته عن أرضية الفناء بمقدار درجة، ويدور حول جدرانه الثلاثة الباقية مقاعد من خشب كي يجلس عليها زوار المنزل لحين نزول صاحبه الذي يصحبهم إلى المكان الذي يليق به وبهم.

أمّا حواصل (مخازن) البيت فتلتف حول الفناء، وتكون مستطيلة الشكل، وتفرش بالملاط، وتسقف بالأقبية النصف أسطوانية، وكثيراً ما تزوّد بفتحات شبابيك مغشاة بالخشب الخرط المربع أو بمصبعات خشبية أعلى الباب المعقود، والذي يغلق عليه فردة باب خشبي.

أمّا المقعد الذي جمعه مقاعد، وهو ما يجلس عليه ويكون مرتفع عن الأرض، ويوجد عادة بالطابق الأول من البيت، ويتألف من قنطرتين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة قناطر، محمولة على أعمدة، وتشرف على صحن (فناء) المنزل بدرابزين من الخشب الخرط، وتفرش أرضه بالبلاط الكدان*، ويسقف ببراطيم خشبية. ويجاور المقعد عادة القاعة الرئيسية، ويكون عامودياً عليها.

وأهم العناصر المعمارية للبيوت العثمانية في مصر القاعات، وهي أحد عناصر السلاملك في البيوت الإسلامية، ولا سيما في العصر العثماني، وكانت توجد في تلك البيوت أكثر من قاعة في المنزل الواحد، تطلق عليها لفظ: القاعات العلوية والقاعات السفلية. وكانت القاعات السفلية موجودة بالطابق الأرضي من المنازل، ويدخل إليها من الفناء، وتتكون عادة من قاعة وسطى وإيوانين، وكان سقف القاعة الوسطى مرتفع عن سقف الإيوانين، وأرضيتها منخفضة عن أرضيتهما، وكان طول هذه القاعات يتراوح ما بين 12 متر (منزل السحيمي) و21,7 متر (منزل الست وسيلة) حسب اتساع المنزل وموقعه. وكانت هذه القاعات تفرش بالرخام، وبسقفها شخشيخة** للتهوية والإضاءة، ويوجد في وسطها نافورة تجري فيها المياه لتلطيف الجو وقت الصيف، وعادة يطل أحد الإيوانين على الشوارع بمشربية من الخشب الخرط للتهوية.

ولم تكن القاعات العلوية مختلفة عن القاعات السفلية إلا في وجود الوزرة الرخامية والصّفة، وتجميل القاعة، والاهتمام بها أكثر من القاعات السفلية.

أمّا حمامات المنازل فلم تكن تختلف عن الحمامات العامة التي كانت منتشرة في مدينة القاهرة حينذاك، وكان الحمام عادة يتألف من ثلاث حجرات: الحجرة

---

(*) هو نوع من البلاط يتخذ من الأحجار الجيرية التي يختلف لونها من الأبيض الناصع والأصفر الرمادي وهو مستطيل الشكل، إذ يتأرجح طوله فيما بين 32 سم إلى 84 سم. وعرضه من 28 سم إلى 30 سم.

(**) هي فتحة للضوء أو الجزء الذي يعلو وسط القاعة.

الباردة وبصدرها مشربية تطل على الفناء، والحجرة الدافئة، والحجرة الساخنة التي تعلوها قبّة ضحلة (منزل جمال الدين الذهبي ومنزل السحيمي)، ويوجد في القبة عادة ثقوب، يوضع بها مضاوي من الزجاج الملوّن، لكي تنفذ منها أشعة الشمس وتشع في الحجرة بلون الزجاج المختلف. وكان الماء الساخن يجري من القدور الساخنة إلى الحجرة.

وبعد أن انتهى من دراسته النظرية للمنشآت التجارية والبيوت السكانية في العصر العثماني، قدّم لنا الباحث في الفصل الثالث من القسم الأول وفي الفصل الثالث من القسم الثاني دراسة وصفية ـ تطبيقية لمنزل ووكالة جمال الدين الذهبي كنموذجين لهذه المباني التي ظهرت في مصر إبان الحكم العثماني، مبيّناً ما أصابهما من هدم وترميم، وأمدّنا بمجموعة من الأشكال التي رسمها الباحث بيده (79 شكلاً)، وبلوحات فوتوغرافية (45 لوحة) توضّح أقسام ووحدات المنشآت المعمارية الموجودة على الطبيعة.

وتحت عنوان «الزخارف» أظهر «رفعت موسى محمد» في الفصل الأخير من الكتاب النماذج الفنية لمنزل جمال الدين الذهبي التي تُعبّر عن المستوى الفني الذي بلغته مصر في تلك المرحلة، والتي تتمثل بنوعين: الزخارف الكتابية، والزخارف الهندسية والنباتية.

لقد وُجدت الزخارف الكتابية في مكانين هامّين من المنزل هما المقعد والقاعة اللذين ميّزهما البناء بوجود النصوص التأسيسية، والآيات القرآنية المكتوبة على إزار سقفي المقعد والقاعة، وهذه الكتابات بالخط الثلث، والمنفذ على الخشب باللون الذهبي على أرضية بنّية بها رسوم نباتية.

أمّا الزخارف الهندسية والنباتية فقد توزّعت في أماكن كثيرة، وفي مواضع مختلفة من المنزل، وخصوصاً على الواجهات الداخلية للفناء الكبير، ونُفّذت على الخشب الخرط، وعلى الأسقف الخشبية المتنوعة، وعلى الرخام الجميل في القاعة العلوية، وفي أرضية الحمام أو الأرضية الرخامية الموجودة في الفسحة الفاصلة بين الحمام والقاعة العلوية، وعلى الصفة الرخامية الجميلة الموجودة

في تلك الفسحة، وفي الفسقية (النافورة) الرخامية الموجودة في الفناء الكبير. وكانت أبرز الأشكال الهندسية، التي لُوّنت بألوان مختلفة منها: الأسود والأبيض والرصاصي الغامق والبرتقالي والأحمر القاني، المربعات والمسدسات والمخمسات والمثلثات والمستطيلات والدوائر.

أما الزخارف النباتية فقد كانت عبارة عن عروق حلزونية تلتف وتلتوي وتنتهي بورقة نباتية ثلاثية البتلات، وكذلك عبارة عن ورود وبقج وتماسيح وأكواز صنوبر منفّذة بطريقة الزجاج المعشّق داخل الجص، وكذلك رسوم وزخارف الأرابسك، والجامعات البيضاوية التي ينتهي طرفاها العلوي والسفلي بورقة نباتية ثلاثية البتلات.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# بحوث في التاريخ الاقتصادي*
## (دراسات مجموعة)

قراءة توفيق اسكندر

ظهرت هذه البحوث الخمسة في بعض الدوريات العلمية الهامة في مدى عشرين عاماً (1933 ـ 1954) ثلاثة منها ظهرت في مجلة Annales الفرنسية المتخصصة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ووضعها بلوك ولمبار وبرودل، وظهر البحث الرابع في مجلة Speculum الأمريكية المتخصصة في تاريخ العصر الوسيط. أما البحث الخامس والأخير فقد ظهر في مجلة Cahiers d'Histoire الدولية التي تصدر عن هيئة اليونسكو وكلاهما للوپز.

وتمثل هذه البحوث المنحى الذي ساد في دراسة التاريخ في أعقاب الحرب العالمية الأولى من تغليب دراسة التاريخ الاقتصادي للعصر الوسيط وبداية العصر الحديث وسنوجز الكلام عن كل منها.

**البحث الأول** ـ هو مشكلة الذهب في العصر الوسيط **لمارك بلوك** الذي أعدمه النازيون في الحرب الماضية، وهو أقدم هذه البحوث وأصبح منذ صدوره حجةً في موضوعه لا يخلو مؤلف يصدر حتى الآن من الإشارة إليه، وإليه يرجع الفضل لا في التنبيه إلى أهمية دراسة مشكلة الذهب فحسب، وإنما في إثبات إمكان دراستها أيضاً من المصادر الموجودة فعلاً كالحوليات وإن لم تكن تتعلق

* بحوثٌ في التاريخ الاقتصادي. مطابع دار النشر للجامعات المصرية. القاهرة 1961. والأستاذ توفيق اسكندر هو مترجم البحوث في الكتاب والمقدّم له.

بالموضوع مباشرة. والنتائج التي وصل إليها بلوك لا تزال قائمةً أيدها غيره وتوسع فيها على عكس نتائج بيرين في نظريته المعروفة التي سيرد الكلام عنها فضلاً عن أن بحث بلوك هو في الوقت ذاته، وتلك ميزته الكبرى، منهجٌ للبحث سار عليه مَن بعده وآتى ثماره.

عرض بلوك لتاريخ العملة الذهبية في الغرب منذ آخر عهد الامبراطورية الرومانية حتى القرن الخامس عشر، فبين أن النظام النقدي الذي وضعه قسطنطين وخلفاؤه وقام على الصلدي الذهبي (النوميسما والهبربرة فيما بعد) استمرت فيه حكومات البرابرة في الغرب، فضربت الذهب والفضة في بلاد القوط الغربيين واللمبارد والفرنجة والأنجلوسكسون حتى القرن التاسع حين حدث انفصال نقدي بين الشرق والغرب، فاستمر الشرق في نظامه النقدي القائم على الذهب، وقلّ سك الذهب أو امتنع في الغرب واستحدثت فيه العملة الفضية المعروفة بالدنيير أو الدانق، وأصبح الصلدي الذهبي مجرد عملة حسابية، ولم يعد الغرب الذي سادت فيه العملة الفضية إلى سك الذهب إلا في القرن الثالث عشر حين بدأت الجمهوريات الإيطالية كفلورنسة وجنوة والبندقية سك عملاتها الذهبية المعروفة بالفلورين والدوكات. وهذا الانفصال النقدي بين الشرق والغرب، وكفّ الغرب عن السكة الذهبية في القرن التاسع، والعودة إليها منذ القرن الثالث عشر هي عناصر مشكلة الذهب في أوروبا في العصر الوسيط كما حدَّدها بلوك. وهو لم يبحث عن حلها في خارج أوروبا كما فعل بيرين ولكنه بحث عن أصولها وأسبابها في القارة نفسها ويقدم الحلول بافتراض الفروض أولاً وتعديلها ثانياً، وهكذا وجد أن العودة إلى السكة الذهبية في القرن الثالث عشر ترجع إلى أن الميزان التجاري أصبح منذ القرن الثاني عشر في صالح الغرب لتصديره الأسلحة والأخشاب والأصواف والقمح لشرق البحر المتوسط وجنوبه فحصل من هذه التجارة على الذهب اللازم للسكة.

والتعديل الذي يدخله بلوك هو أن الذهب فيما بين القرنين التاسع والثالث عشر لم يمتنع تماماً عن التداول في صورة السبائك أو العملة، وظلّ موجوداً في

كنوز الكنيسة والأشراف وكانت لهم مورداً في أيام الشدة، وظل الذهب أساس تقدير الدخل لدفع الضرائب، وكان يتداول موزوناً في بعض المدفوعات غير العادية. أما العملة المتداولة فإنها كانت أجنبية بصفة عامة وغربية في الغالب كالبيزنطيات والدنانير المنقوشة والمرابطية التي جاء ذكرها في شعر الملاحم الفرنسي إلا أنه يجب أن نذكر أن العادة جرت على ذكر الأثمان بالذهب في حين كان الدفع يتم بالعملة المحلية الفضية أو بغيرها فوجب الاحتياط عند تفسير الوثائق والاعتماد عليها.

وضرب بلوك أمثلةً لتدفق الذهب على أوروبا في القرن الثاني عشر نتيجةً للتجارة والحروب الصليبية فكان من الممكن شراؤه في الأسواق بالعملة الفضية في أي وقت حتى وإن خلت منه خزائن الأغنياء.

ولا يمكن أن يفسر وجود العملات العربية الذهبية في إيطاليا وانجلترة إلا بقيام التجارة في الرقيق أو القصدير، ولكن لا بد من تفسير لانعدام السكة الأوروبية مع وجود العملات الأجنبية وإمكان السكة، وقد وجد بلوك تفسيراً لذلك من الشواهد والأمثلة التي ذكرها وكلها تشير إلى أن العملة الذهبية بأوروبا كانت تقليداً لعملات البلاد التي تتعامل معها، وهو تقليدٌ قام به الحكام أنفسهم لا المزيفون وذلك سداً لحاجة التجارة الدولية والمدفوعات الكبيرة، فحين زادت المبادلات الداخلية أو الخارجية لم تعد العملة الفضية كافية فبدأ سك عملة فضية ثقيلة لم تف بالغرض، فانتقل الغرب إلى سك العملة الذهبية بعد أن ثبت عجز العملة الذهبية المستوردة لضعف المسلمين بأسبانيا والبيزنطيين بعد الحملة الصليبية الرابعة، وجاء في بعض الوثائق الجنوية ذكر دار لسك الذهب وذلك قبل أن تسك جنوة عملتها الذهبية الرسمية بزمن طويل.

ولقي الغرب مصاعب بعد سكة العملة الذهبية فهي لم تبدأ في وقت واحد في كافة بلاد الغرب إذ تأخر بعضها في السكة الذهبية حتى القرن السادس عشر، ثم إن ورود الذهب للغرب لم يكن منتظماً ويضاف إلى ذلك المبالغة في رفع قيمة الفضة التي كانت لا تزال العملة الأساسية لدفع المرتبات وغيرها في الداخل، بل

إن العملة الذهبية في بداية أمرها لم يكن قبولها ملزماً في دفع الديون وغيرها واتخذت صورة عملة «طبقية» في الداخل فهي خاصة بالتجار وحدهم، وعملة دولية في الخارج، وتأثرت أسعار النقود الذهبية بتعديلها إلا أن ذلك كان أقلَّ بكثير من تأثر العملة الفضية فاكتسبت صفةً دوليةً لا تزال لها وزالت صفتها الطبقية بانتقال تداولها من التجار إلى غيرهم من الملاك.

**البحث الثاني** - إذا كان مارك بلوك قد عرض لمشكلة الذهب في أوروبا في العصر الوسيط في خطوطها الرئيسية فإن لمبار ركز بحثه في الذهب الإسلامي حتى القرن الحادي عشر الميلادي باعتباره مثلاً لنظام نقدي متين تعتمد عليه السيادة الاقتصادية، فالسيادة الاقتصادية للبلاد الإسلامية في العصر الوسيط الأول ترجع أولاً وقبل كل شيء إلى امتلاك الذهب بل معظم الذهب الموجود في العالم المعروف إذ ذاك، وبيَّن لمبار أسباب سيادة الذهب الإسلامي ودوره في الحياة الاقتصادية في الشرق والغرب على السواء، وهذا استمرار لدور الشرق وسيادته في العصر القديم حين ساد اقتصاديات الامبراطورية الرومانية بل إن الشرق كان قد استرد بتجارته الذهب الذي سلبه الرومان منه، واحتفظت الامبراطورية البيزنطية بمخزون هام من الذهب سهَّل عليها التغلب على الأزمات وذلك من فائض أرباح التجارة فضلاً عن وجود المناجم في بعض ولاياتها الآسيوية والأفريقية.

وإذا كانت فارس قد نافست بيزنطة فإنها اعتمدت على الفضة دون الذهب، وكان الدرهم الفارسي الفضي هو العملة السائدة قبل الفتح الإسلامي من الهند إلى بحر قزوين، كما كانت النوميسما البيزنطية الذهبية سائدةً في شرق البحر المتوسط. وقد ورث النظام النقدي الإسلامي هذين التقليدين الفارسي والبيزنطي في حين أن الذهب في الغرب أخذ إذ ذاك في النضوب لاستنزاف تجارة الشرق له لصالح بيزنطة التي كانت تنفقه في الشرق الفارسي حتى امتنع الغرب عن سك الذهب.

ونتج عن الفتح الإسلامي أمور ثلاثة هيأت سيادة المسلمين على موارد الذهب وهي:

أولاً ـ الاستيلاء على الذهب المخزون في البلاد التي فتحوها وهي إما بلاد تخزن الذهب وتمتصه من فائض ربح تجارة المرور وتكنزه كمصر وسوريا، أو بلاد تبتلع الذهب بصهر العملات الذهبية لاعتمادها على النقود الفضية كفارس، وقد عاد هذا الذهب المخزون بعد الفتح الإسلامي إلى التداول في الشرق والغرب بصورةٍ لم تحدث من قبل، ويضاف إليه كنوز الكنائس والأديرة والمقابر الفرعونية القديمة ويوازي حاصلها العثور على مناجم جديدة.

ثانياً ـ استغلال المسلمين للمناجم القديمة بآسيا وأفريقية (القوقاز وأرمينيا وسواحل الهند وأفريقية الشرقية والنوبة).

ثالثاً ـ ورود ذهب السودان أو غرب أفريقية عبر الصحراء الكبرى بعد امتداد السيادة الإسلامية على شمالها، وقد تصارعت دول الغرب الإسلامية على سيادة الطرق الصحراوية للتحكم في وصول ذهب السودان الغربي كالفاطميين والأمويين بالأندلس والمرابطين إلى أن قضت غزوات بني هلال على تموين مصر الفاطمية من ذهب السودان، واستطاع الأوروبيون الوصول إلى موانىء شمال أفريقية للتمون منه مباشرة، وقد هيأت هذه الأمور الثلاثة كذلك تفوق السكة الإسلامية بعد استقرارها فانتشرت الدنانير المنقوشة والمرابطية و«الربع» في أوروبا المسيحية، وبذلك ضُرب الذهب في الشرق والغرب الإسلاميين على حد سواء ودخل في التداول ما بين الهند والأندلس منذ القرن التاسع بعد أن كان في القرن السابع مقتصراً على المنطقة البيزنطية القديمة؛ وبعبارةٍ أخرى: شمل منطقة الفضة القديمة الفارسية والآسيوية أيضاً، وتسرب الذهب الإسلامي من آسيا الوسطى والخليج العربي (الفارسي) والبحر الأحمر إلى الهند والشرق الأقصى لشراء منتجاته الثمينة، فانتشر الدينار في غرب المحيط الهندي (سيلان وملبار وسقطرى ومدغشقر)، ونمت الملاحة العربية في البحار الجنوبية نمواً كبيراً وعاد الشرق الأقصى إلى الذهب وارتبط باقتصاد البحر المتوسط.

أما بيزنطة فإنها كانت مضطرةً لتصدير الذهب إلى الشرق الإسلامي للحصول من أسواقه على المنتجات الثمينة للصناعة والترف ولكنها تغلبت على استمرار خروجه منها باعتمادها على المخزون والمكتنز في الكنائس (حركة تحطيم

الأيقونات) وفائض ميزان التجارة مع الغرب الذي اشتركت معها في أرباحه عن طريق الاشتغال بالنقل ـ الموانىء الإيطالية بحراً والسكندنافيون براً والتجار اليهود بحراً وبراً ـ وكان الرقيق من السلع الهامة في التجارة مع الشرق الإسلامي وتداولت النقود الإسلامية في أوروبا الشمالية والشرقية عن طريق الأنهار الروسية وفي أوروبا الغربية عن طريق البحر المتوسط حتى أن ملوك الغرب قلدوا في سكتهم الذهبية النادرة شكل العملة الإسلامية، وانخفضت قيمة الذهب التجارية تبعاً لذلك، وبدأ الغرب يكوّن له احتياطياً منه نتيجةً لإعادة الغرب توزيع الذهب الإسلامي بينه وبين بيزنطة إذ كان لتجارة الغرب مع الشرق ناحيتان: ميزان تجاري رابح مع البلاد الإسلامية وآخر خاسر مع البلاد البيزنطية فكان الغرب يفقد لصالح بيزنطة جزءًا من الذهب الذي يكسبه من البلاد الإسلامية. وهكذا سار تيار الذهب الإسلامي إلى أوروبا ومنها إلى بيزنطة ومن بيزنطة إلى البلاد الإسلامية، أي أنه سار لأول مرة في حركة دائرية. وهكذا نرى أن أهم مميزات الذهب الإسلامي هي: أولاً ـ أنه يمثل معظم ذهب العالم المعروف في وقته، ثانياً ـ أنه شمل منطقةً أكبر من منطقة الذهب القديم امتدت من الهند إلى أسبانيا وتسرب إلى المحيط الهندي والشرق الأقصى كما تسرب إلى أوروبا حتى نسب إليه نهضة شرلمان وبذخ بلاط آل أوتو، وثالثاً ـ أنه سار في دائرة اتصل طرفاها ولم يقتصر كالذهب القديم على خطٍّ واتجاهٍ واحد.

ولم تضعف سيادة المسلمين على الذهب إلا بعد القرن الحادي عشر، ولم يكن ذلك راجعاً إلى خروج الذهب من البلاد الإسلامية بعد عودته إليها وإنما لفقدها إنتاج ذهب السودان.

وموضوع انقطاع ذهب السودان عن البلاد الإسلامية جديرٌ بالبحث لتأثير انقطاعه في اقتصاديات البلاد الإسلامية وخاصة الشرقية كمصر وسوريا. ويبدو لنا من دراسة الوثائق البندقية أن مصر الأيوبيين وبداية المماليك استطاعت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر التغلب على قلة ورود الذهب الخام وذلك بأرباح التجارة الخارجية. ولكن ظهرت في القرن الخامس عشر بوادر أزمة في المعدن والنقد واستمرت إلى آخر عهد المماليك وبداية القرن السادس عشر.

**البحث الثالث** ـ إنّ ذهب السودان الذي انتهى بانقطاع وروده إلى البلاد الإسلامية ما كان لها من سيادة اقتصادية هو موضوع بحث **فرنان برودل** ولكن من حيث علاقته باقتصاد البحر المتوسط في القرن السادس عشر الذي وضع فيه مؤلفه الكبير المعروف «البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني».

اضطرت أوروبا لندرة الذهب بها لتصدير السلع إلى الشرق وكان من أهمها الرقيق كما عرفنا، ثم صدرت المنسوجات بعد أن اكتملت لها السيادة البحرية وقامت بها الصناعات، وبذلك انقلب الوضع فبعد أن كان التجار الشرقيون يجلبون السلع الشرقية إلى أوروبا مقابل الذهب أصبح التجار الأوروبيون يصرفون السلع المصنوعة ببلادهم ويحصلون بأنفسهم من الشرق على سلعه مقابل الذهب أو بالمقايضة أحياناً، ولكن ذلك كله لم يكن ليهيِّىءَ لأوروبا مورداً منتظماً من الذهب ولم يتهيأ لها هذا المورد المنتظم اللازم لدفع نفقاتها العادية في الشرق إلا بحصولها على ذهب السودان. وقد بيَّن برودل أن هناك صلة متينة لم تدرك بين تجارة الغرب مع الشرق من ناحية وبين شحن التبر السوداني إلى موانىء شمال أفريقية والأندلس منذ القرنين العاشر والحادي عشر من ناحية أخرى. وقد ظل ذهب السودان حتى القرنين الثاني عشر والثالث عشر يصل إلى البلاد الإسلامية الغربية في عهد المرابطين والموحدين وأصبح أساس الرخاء في بلاد البحر المتوسط. ولكن حدث منذ القرن الثالث عشر أن تفكك المغرب إلى مدن تجارية مستقلة ودويلات تشبه الجمهوريات الإيطالية، وأخذ التجار المسيحيون والمغامرون يفدون إليها، وأصبح المغرب حتى القرن الخامس عشر المحرك الأول في انعاش الغرب، وكثرت مع بلاده المعاهدات التجارية التي وضع فيها ماس لا ترى مؤلفه المعروف، وازدهرت مدن وهران وتلمسان وتونس وطرابلس دون أن تزدهر بذلك المناطق المحيطة بها وربطت طرق الصحراء بالبحر المتوسط.

إلا أن تبر السودان الذي بدأ وصوله بكميات كبيرة أخذ ينقطع منذ العقود الأخيرة في القرن الخامس عشر (وهي نفس الفترة التي لاحظنا فيها اضطراباً في المعدن والعملة بمصر المملوكية)، فأثر انقطاعه تأثيراً سيئاً في عصر النهضة التي

ارتبطت برخاء المدن البورجوازية كما سبق أن أثر ورود الذهب الإسلامي في نهضة شرلمان وبذخ آل أوتو، بل إن انقطاع ذهب السودان سبب انهيار الاقتصاد المحلي في أفريقية الشمالية. ويرى برودل، وهذا من أهم النقاط في نظره، أن سبب انقطاع ورود ذهب السودان يرجع إلى حادث بسيط لم يثر اهتمام المؤرخين وهو وصول البرتغاليين في عام 1460 إلى مشارف خليج غينيا مما مهد لهم كشف الخليج وجزره وإنشاء المحطات التجارية ومقايضتهم على ذهب السودان بالسلع الأوروبية والأفريقية المختلفة فاتجه معظم ذهب السودان إلى المحيط الأطلسي بدلاً من البحر المتوسط فكان ذلك أشبه بظاهرة الاستيلاء النهري، وحصل البرتغاليون على الذهب الذي مكّنهم فيما بعد من الحصول على التوابل من الشرق مباشرة بعد إتمام كشوفهم حول أفريقية ووصولهم إلى آسيا. وبين برودل كيف قاوم الجنويون والبنادقة وسلاطين مصر عبثاً هذه الأزمة المزدوجة أزمة الذهب وأزمة التوابل. على أن الأزمة في بلاد البحر المتوسط لم تحل إلا بورود المعادن من العالم الجديد بعد الكشف عنه أي بورود الفضة خاصةً من البلاد الأمريكية فحلت العملة الفضية كالريال الأسباني محل العملة الذهبية القديمة بعد فترة اضطراب وحروب بحرية تتوازى مع الفترة الاستعمارية الكبرى في تاريخ أسبانيا الحديث.

هذا عن البحوث الثلاثة الأولى وهي وإن كانت تتعلق بمشكلة المعادن الثمينة إلا أنها تدل بطريق آخر على ما كان للشرق من فضل على الغرب طيلة العصر الوسيط، فما أن كفت أوروبا في العصر الوسيط الأول عن سكة الذهب حتى وجدت الدينار الإسلامي مهيئاً لاستعمالها، ثم موّنها ذهب السودان بعد شحنه إلى أفريقية الشمالية بحاجتها من الذهب إلى ما بعد القرن الرابع عشر، وسهّل لها سك عملاتها الذهبية في القرن الثالث عشر، وبذلك تتصل هذه البحوث كلها بموضوع التأثيرات الشرقية التي تعرض لها لوبز في البحثين الرابع والخامس في هذه المجموعة وخاصةً في البحث الأخير منهما.

**والبحث الرابع** ـ هو عن مدى صحة نظرية بيرين التي نسب فيها إلى الفتوح الإسلامية في القرن السابع وما بعده، وتحويل البحر المتوسط إلى بحيرة إسلامية

مغلقة في وجه التجارة ما أصاب الحضارة الأوروبية في ذلك الحين من تأخر كأنه الكارثة الفجائية ويتمثل في عصر الميروفنيجيين في فرنسا، وأهم مظهر لهذا التأخر أو لهذه الكارثة الفجائية عند بيرين هو زوال أشياء أربعة: العملة الذهبية، والبردى، والأقمشة الفاخرة، والتوابل.

وقد ثبت أن زوال هذه الأشياء الأربعة لم يكن معاصراً للفتوح العربية، ولم يكن زوالها معاصراً بعضها بعضاً، فلكل سلعة من هذه السلع تاريخها الخاص، ولم يحدث العرب تغييراً فجائياً في تداولها، بل استمروا فيما كان متبعاً قبلهم، وأهم من هذا أن ثلاثاً من هذه السلع وهي العملة الذهبية والبردي والأقمشة كانت احتكاراتٍ للدولة خضعت لقيود شديدة في داخل البلاد المنتجة لها، فتارةً تحتكر الدولة الإنتاج دون حق الاستخدام كما هو الحال في البردى، وتارةً تحتكر حق الاستخدام دون الإنتاج كما هو الحال في بعض الأقمشة مما يدخل في فكرة الحقوق الملكية (Regalia) كما عرفها العصر الوسيط.

فالعملة الذهبية نقصت بسبب ضعف حجم المبادلات بعد استنزاف الذهب في الغرب، ولكن ضربها استمر في بعض الممالك الجرمانية بل إن بعضها سار على أحدث القوانين البيزنطية الخاصة بالنقود، ويرجع زوال العملة الذهبية في دولة الميروفنجيين وحدها إلى تدهور سلطة الحاكم مع احتمال تأثرها بأسبانيا والنزاعات المحلية، ولم تكف أوروبا عن ضرب السكة الذهبية إلا في القرن التاسع كما تبين من البحوث السابقة.

أما عن البردي فإن مصر استمرت تموّن بيزنطة والغرب من إنتاجها حتى القرن العاشر، ولم يمتنع البردي عن الغرب إلا لأن مصر نفسها كفت عن صنعه وبدأت تصنع الورق وتتخذه مادةً للكتابة بدلاً من البردي. واستمرار البردى في أوروبا حتى ما بعد القرن العاشر أمر معروف للوثائقيين، وثابت من الوثائق البردية المؤرخة والمحفوظة في أوروبا، ولذلك كان زوال البردي أضعف ما استند إليه بيرين وأول ما أمكن الرد عليه.

وقد بيّن لوپز أسباب استمرار وصول الأقمشة الشرقية وخاصةً لرجال الكنيسة

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قدمها عن تقدم أوروبا، فلاحظ أن أسبانيا لم تشترك لسبب غير معروف في هذه التيارات الكبيرة بقدر اشتراك إيطاليا فيها، وأن الزراعة تأثرت بالشرق أقل مما تأثرت به التجارة، وكذلك الحال في القانون الأوروبي الذي ظل في أساسه على ما كان عليه، وسادت الأرقام العربية بعد مقاومة كما أن العملة الأوروبية بدأت تسود منذ أواخر القرن الثالث عشر.

ومما يزيد في قيمة هذا البحث أن لوپز لم يقنع بذكر المراجع القديمة أو الحديثة التي ظهرت إلى وقته من مؤلفات وبحوث بمختلف اللغات نشرت في الدوريات العلمية ولكنه يضيف إليها نقداً وتقديراً، ويحرص على بيان النواحي التي لا تزال في حاجة إلى البحث، فهو في مقاله يرسم خطاً هادياً لمتابعة السير في البحث في مختلف نواحيه. وهذا في حد ذاته عمل ببليوجرافي كبير.

ولا نستطيع بعد الفراغ من هذا التصميم السريع إلا أن نتمنى أن تقوم لدينا البحوث المتعلقة بتاريخنا من هذا الطراز، ولكن ذلك يستلزم قبل كل شيء إعادة النظر في تدريس التاريخ وتكوين المؤرخين، وإعادة تقويم مصادر تاريخنا ما نُشر وما لم ينشر، وتنظيم دور الوثائق التي هي في حقيقة الأمر معامل لمثل هذه البحوث التاريخية.

# المسهمون في هذا العدد

## نقولا زيادة

أستاذ معروف للتاريخين الحضاري والثقافي للإسلام الوسيط، عمل في الجامعة الأميركية في بيروت منذ أواخر الأربعينات وحتى تقاعده. وله زهاء الستين عملاً علمياً بين كتاب ومقالة في المجلات العلمية المختلفة. آخر كتبه مجلّدان بعنوان: «أيامي»؛ وهي مذكرات له صدرت إبان بلوغه الخامسة والثمانين من عمره.

## الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية اللبنانية، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام؛ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)، والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

## أبو بكر باقادر

أستاذ الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، المملكة العربية السعودية. له بحوث نظرية وميدانية في المجال الاجتماعي والإثنولوجي. كما قام بترجمة عدة كتب عن الإنجليزية في المجالات الأدبية والسوسيولوجية والأنتروبولوجية.

## إبراهيم بيضون

أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية. له عدة مؤلفات في التاريخ الإسلامي والأندلسي. من أبرز مؤلفاته: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، والحجاز والدولة الإسلامية، واتجاهات المعارضة في الكوفة، والأنصار والرسول، وتاريخ بلاد الشام: إشكالية الموقع والدور في العصور الإسلامية، ومسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

## محمد جلوب الفرحان

أستاذ عراقي للدراسات الفلسفية والمنطق الحديث. له مؤلفات في المنطق والفلسفة، ونظرات جديدة في الجوانب الاقتصادية للمنظومات الثقافية.

## عبد اللطيف حسني

أستاذ جامعي مغربي. له دراسة ضخمة عن الناصري صاحب الاستقصاء. كما نشر بحوثاً في المجلات العلمية تدور بين التاريخين الوسيط والحديث للمغرب.

## قصي الحسين

أستاذ للأدب العربي في الجامعة اللبنانية. مؤلفاته: أعلام الحركة الأدبية في بلاد الشام (بلاط سيف الدولة)، ومعالم الحضارة العربية الإسلامية، والأدب والسوسيولوجيا، وأنتروبولوجيا الصورة والشعر العربي قبل الإسلام، وشعر الجاهلية وشعراؤها. وله أبحاث منشورة في المجلات والصحف اللبنانية والعربية. شارك في عدة مؤتمرات في لبنان والبلدان العربية الأخرى.

## إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ باحث بجامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب، مكناس، المغرب. مهتم بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ العقليات في الغرب الإسلامي. له مؤلفات ومقالات في مجالات عربية وفرنسية.

## محمد أرحو

أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي - تطوان، المغرب. ناقش مؤخراً رسالة الدكتوراه بجامعة تولوز الثانية (فرنسا) في موضوع: «وضعية الطائفة اليهودية المغربية وعلاقتها بالسلطة المركزية من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر الميلادي».

## محمود إبراهيم حسين

أستاذ جامعي مصري، متخصص في الآثار الإسلامية في العصور الوسطى. له عدة دراسات في المساجد والمنشآت التجارية والوقفية الإسلامية.

## محمد حناوي

أستاذ جامعي مغربي، متخصص في التاريخ المغربي في العصر الوسيط. صدرت له كتب ودراسات في الجوانب المادية والاقتصادية للثقافة الإسلامية بالغرب الإسلامي.

## علي معطي

أستاذ مساعد للتاريخ بالجامعة اللبنانية، فرع صيدا. له دراسات في التاريخ الحديث والوسيط للبنان والبلاد العربية الأخرى.

## هناء رضوان

أستاذة مساعدة للتاريخ والآثار في الجامعة اللبنانية. لها دراسات في النقود والعمارة الإسلامية.

## مصطفى النيفر

كاتب من تونس. له دراسات في مسائل الفلسفة والفكر العربيين، وقضايا الدولة والمجتمع في الوطن العربي.

## إبراهيم محمود

باحثٌ من سورية. له اهتمامٌ بالفكر الديني في الوطن العربي. من دراساته الجنس في القرآن (1994)، والهجرة إلى الإسلام: حول العالم الفكري لجودت سعيد (1995).



# صدر حتى الآن
# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

# صدر حتى الآن
# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

# مجلة الاجتهاد
## ملفات الأعداد المقبلة

التاريخ الاقتصادي العربي
والفكر الاقتصادي العربي (4-5)

****

الأسرة العربية
دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنتروبولوجيا

****

عصر النهضة العربية
أسئلة التقدم والهوية والمستقبل

****

مقاصد الشريعة
قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

# الوطن العربي في التسعينات
# صراعات الثقافة والسياسة
# على الأرض العربية

****

# الاستشراق: قراءاتٌ
# في الاجتماع والأنتربولوجيا

****

مركز تحقيقات كامپیوتری علوم اسلامی